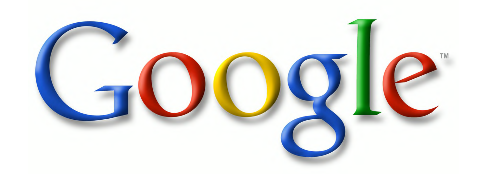
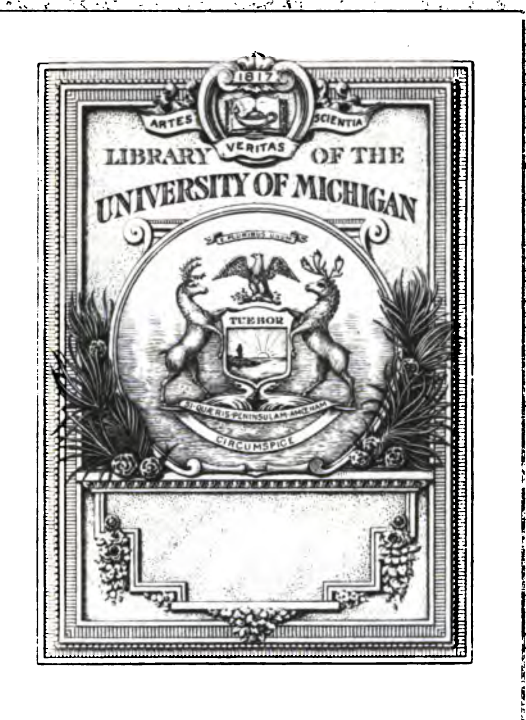







1817
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Die

Lehre vom freien Willen

und seinem Verhältniß zur Gnade

in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt

von

Chr. Ernst Luthardt,

der Philosophie und Theologie Doktor, der letzteren ord. Professor zu Leipzig.

Leipzig,

Dörffling und Franke.

1863.

Der hochwürdigen

theologischen Fakultät

zu Erlangen.

Schon lange war es mir ein Anliegen, hochwürdige Herren, Ihnen für die theologische Doktorwürde, mit der Sie mich vor nun bereits mehr als sieben Jahren geehrt haben, nach akademischer Sitte öffentlich meinen Dank auszusprechen. Was ich bis jetzt zu veröffentlichen Veranlassung hatte, war allzu ungeeignet hiefür. Nicht als hätte ich von der Arbeit, welche ich Ihnen hiemit übergebe, eine sonderliche Meinung: ich erkenne ihre Mängel nur allzu wohl. Aber es ist doch ein erster Versuch, die Fundamentallehre, welche sie sich zu ihrem Thema erwählt hat, im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwicklung darzustellen. Daß ich nicht alle Perioden derselben mit gleicher Ausführlichkeit behandelte, sondern die Lehre Luthers und Melanchthons und die folgende Entwicklung jenes Dogma's in unsrer Kirche vorwiegend berücksichtigte, werden Sie nicht mißbilligen; es ist durch die Sache selbst wenigstens nahe gelegt. Mein Hauptabsehen bei dieser Darstellung war nachzuweisen, in wiefern schon die Geschichte des Dogma's die Forderung seiner Weiterbildung enthalte, um dadurch die nöthige Unterlage für den dogmatischen Versuch, welcher den Schluß der Arbeit bilden sollte, zu gewinnen. Ich glaubte ihn nicht anstellen zu dürfen, ohne zuvor die Schrift befragt und ihren Entscheid mit hinzugenommen zu haben. Ich hoffe beide Male nichts Wesentliches übersehen und übergangen zu haben. Noch mehr aber ist mir daran gelegen, daß meine eigenen Aufstellungen wie mit der Schrift so mit dem Glauben und Bekenntniß unsrer Kirche übereinstimmend mögen erfunden werden. Ich wüßte kein anderes Tribunal, dessen Entscheidung ich das Urtheil über meine Arbeit wie überhaupt

so insonderheit in diesem letzten Punkte mit gleich unbedingtem Vertrauen übergeben könnte als Ihre Fakultät. Wie viel oder wie wenig Werth aber auch meine Arbeit in Ihren Augen haben möge — nehmen Sie dieselbe wenigstens als einen Ausdruck der Gemeinschaft, welche mich im kirchlichen Glauben, in der theologischen Richtung und im wissenschaftlichen Streben mit Ihnen verbindet! Der aber, der Sie unsrer Kirche zum Segen und zur Freude gesetzt hat, lasse auch ferner auf Ihrem Wirken seinen reichen Segen ruhen!

Leipzig, den 12. Juli 1863.

D. Luthardt.

Inhaltsverzeichniß.

* Aus Versehen ist dieser Abschnitt am Anfang mit der Ziffer 4 statt mit 5 bezeichnet.

* Aus Versehen sind die Seitenzahlen 287 und 288 doppelt gesetzt.

Druckfehler.

S. 45 Z. 18 von oben statt dualisitisch lies dualistisch.
S. 60 Z. 13 v. o. st. utinon l. uti non.
S. 71 Z. 1 v. u. st. Röm. 1, 14 l. Röm. 2, 14.
S. 75 Z. 5 v. u. st. siehe l. sehe.
S. 76 Z. 13 v. o. st. der l. des.
S. 94 Z. 15 v. o. st. relative l. volitive.
S. 152 Z. 9 v. u. st. Angabe l. Ausgabe u. st. 1552 l. 1522.
S. 154 Anm. Z. 3 st. Vol. l. Kal.
S. 160 Z. 3 v. u. st. seiner l. jener.
S. 161 Z. 2 v. o. nach Leben l. und.
S. 183 Z. 4 v. u. st. de l. die.
S. 198 Z. 8 v. u. st. ihrer l. seiner.
S. 212 Z. 12 v. u. st. es l. er.
S. 216 Z. 10 v. o. st. des Punktes ein Komma zu setzen.
S. 251 Z. 8 v. u. st. Gnade l. Grade.
S. 326 Z. 3 v. u. st. verständlichen l. verständigen.
S. 340 Z. 7 v. u. st. ihr l. also.
S. 387 Z. 16 v. o. st. das l. dieses.
S. 417 Z. 15 v. u. st. 1, 22 l. V. 22.

1. Die Aufgabe.

Die ganze Dogmatik, darf man wohl sagen, ist gegenwärtig in Fluß gekommen. Nicht bloß hat die Schleiermacher'sche Theologie und die sich ihr anschließt das kirchlich überlieferte Gepräge der Dogmen aufgelöst, um sie aus dem christlichen Bewußtsein und dem modernen Denken neu werden zu lassen: auch in der lutherischen Theologie hat sich die dogmatische Verhandlung rasch von einzelnen Fragen über das ganze System der Dogmatik verbreitet. Es wäre vergebens und auch ein Unrecht, ein Unrecht gegen die Kirche selbst, welcher die Theologie dienen soll, diese Bewegung gewaltsam hemmen zu wollen, in der Absicht, nur schnell eine Einheit herbeizuführen. Ein reichhaltiges neues Gedankenmaterial ist zum alten hinzugekommen, das mit verwendet und verwerthet sein will von der nie stille stehenden Thätigkeit des dogmenbildenden Geistes der Kirche. Solche Zeiten des Uebergangs sind unbehaglich, weil von einem Gefühl der Unsicherheit begleitet, während das kirchliche Handeln sicheren Boden unter den Füßen und feste Prägung des dogmatischen Metalls für sein Lehrgeschäft fordert. Aber sie wollen in Glaube und Geduld getragen sein, im Glauben an den Geist der in alle Wahrheit leitet und in der geduldigen Arbeit des Erkennens.

Dieser gegenwärtige Stand der Dinge hat keine persönlichen Gründe noch Abhülfen: er hat eine innere Nothwendigkeit; und diese erkennen heißt auch den Weg zum Ziel erkennen. Unsre Theologie ist aus der Erneuerung des religiösen Lebens heraus neu und kirchlich geworden. Es war natürlich, daß man sich vor allem des erneuten Besitzes der alten Güter der Kirche und ihrer Glaubenserkenntniß freute. Die vorderste und die umfassendste Thätigkeit ging darauf, sich wieder in den vollen Besitz der kirchlichen Wahrheitserkenntniß zu setzen. Restauration war die nächste Aufgabe. Aber sie konnte nicht die alleinige bleiben. Es ist von allen zugestanden, daß es mit der Repristination der alten Dogmatik allein nicht gethan ist, daß wir vielmehr Erneuerung derselben im eigentlichen Verstande des Wortes brauchen, wie sie ebenso von der Geschichte des Dogmas und der Theologie überhaupt wie vom gegenwärtigen Bedürfniß der Kirche gefordert ist. Wir werden stets zu den Füßen jener alten Lehrer unsrer Kirche zu sitzen Grund haben und gut thun, welche die Gedanken der Kirche zu dem großartigen Bau einer Dogmatik gefügt haben

die alle dogmatischen Erzeugnisse der früheren Jahrhunderte überragt. Und nicht bloß Sartorius hat, wie von ihm gerühmt wird[1], die Erfahrung gemacht, daß er, je mehr er sich in die ältere Theologie vertiefte und sie verstehen lernte, sie um so lieber gewann. Aber gerade die Arbeiten dieses frühesten Vertreters lutherischer Kirchenlehre in unsern Tagen zeigen, in wie neuer Gestalt dieselbe aus selbsteigener innerlichster Aneignung hervorgehen müsse.

In einer solchen Zeit hat die besondre Behandlung einzelner dogmatischer Fragen, um dadurch der Neubildung des Ganzen zu dienen, mindestens das gleiche Recht und die gleiche Nothwendigkeit wie die Darstellung der gesammten Dogmatik.

Unter den dogmatischen Fragen ist die nach dem Verhältniß von Gnade und Freiheit eine Kardinalfrage. In allen großen Wendezeiten der Geschichte kirchlicher Erkenntniß tritt sie hervor. Sie war das Thema des großen Kampfes in der augustinischen Zeit. In der Reformation diente sie dazu dem neuerwachten religiösen Bedürfniß der Heilsgewißheit den Ausdruck zu geben. Und bei der Wende der Theologie in der Neuzeit sprach sich in ihr die neue Glaubenserfahrung aus. Nicht bloß gab sie den Anlaß zur Bearbeitung des Römerbriefs mit welcher Tholuck 1824 die neue Exegese eröffnete; sondern schon vorher hatte Sartorius die Lehre „vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit 1821“ in den Vordergrund der theologischen Fragen gestellt und mit Recht den Gegensatz zwischen Rationalismus und Supranaturalismus auf den Gegensatz des Pelagianismus und Augustinismus zurückgeführt: es sei nicht sowohl eine Frage über das Erkenntnißvermögen als vielmehr über das sittliche Vermögen, nicht eine theoretische sondern eine praktische, eine ethische.

In der Beantwortung jener Frage besitzt unsre Kirche und ihr Bekenntniß einen Schatz den sie vor der römischen und auch vor der reformirten Kirche voraus hat. Aber das legt auch die Verpflichtung auf, der Wahrheit unsrer Kirche zu immer entsprechenderem dogmatischen Ausdruck zu verhelfen.

Und doch scheint gerade auf diesem Punkte wenn nicht eine Veränderung so doch wenigstens eine Unsicherheit des dogmatischen Denkens in der lutherischen Theologie eingetreten zu sein. Es ist zwar eine Heppe'sche Anklage, daß der lutherische Dogmatiker Thomasius und der lutherische Ethiker Harleß von der Lehre der Konkordienformel über das Verhältniß von Gnade und freiem Willen abgefallen und zu Melanchthon übergegangen seien[2]. Aber Harleß will doch das dogmatische Interesse der ausschließlichen Betonung des göttlichen Wirkens durch das ethische Interesse der Hervorhebung der menschlichen Aktivität bei der Bekehrung ergänzt wissen;[3] und Thomasius hat zu wiederhol-

1) Sartorius, Soli deo gloria! Vergleichende Beurtheilung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre. 1859. S. V. — 2) Heppe, Die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche. 1854. S. 339 ff. — 3) Christliche Ethik. 4. Aufl. S. 98.

ten Malen nicht nur am Ausdruck der Konkordienformel Ausstellungen gemacht, sondern auch auf die Nothwendigkeit hingewiesen die Bestimmungen des Bekenntnisses durch anderweitige Erwägungen sachlich zu vervollständigen.[1] Aber auch Stahl spricht von einem Mangel der Konkordienformel[2], und der neueste Kommentator derselben, Frank, bezeichnet die Fortbildung der Lehre als nothwendig.[3] In diesen einzelnen Stimmen aber spricht sich nur die herrschende Ansicht aus.

Das ist Anlaß genug die kirchliche Lehre vom Unvermögen des freien Willens und seinem Verhältniß zur Gnade einer erneuten Darstellung und Untersuchung zu unterziehen.

Seit Sartorius seine Schrift vom Jahre 1821 mit dem Wunsche erneuter Bearbeitung dieses „großen Thema's" schloß, hat dieses zwar vielfach Berücksichtigung und Besprechung aber keine selbständige Bearbeitung erfahren. Und eine dogmengeschichtliche Darstellung desselben, die den ganzen Gang der Entwicklung des Dogmas zur Anschauung brächte, ist überhaupt noch nicht vorhanden. Zwar meint Döderlein in seinen dogmatischen Institutionen, da er die Erörterung unsrer Frage beginnt, wer die ganze Geschichte dieser Lehre durchmessen und gleichsam ihren Wald von Disputationen fällen wollte, der würde eines Herkules Ruhm sich verdienen, denn keine theologische Lehre sei so wie diese verwickelt durch das Dorngehege der Formeln, die Subtilität wie die Barbarei der Darstellung, reich an Mannigfaltigkeit der Ansichten und umfassend wegen der langwierigen Streitigkeiten.[4] Aber der Versuch ist weder so gefährlich noch seine Durchführung so ruhmwürdig wie jener Theologe meinte.

Man wird es gerechtfertigt finden, daß ich außer der augustinischen Periode vorzugsweise die Entwicklung des Dogmas in der lutherischen Kirche berücksichtigte. Denn hier haben die umfassendsten und eingehendsten Untersuchungen unsrer Frage stattgefunden. Es wird darauf ankommen die innere Bewegung des Dogmas sich zum Verständniß zu bringen, um den Ertrag der Geschichte für die Weiterführung der dogmatischen Erkenntniß zu verwerthen.

---

2. Das sittliche Bewußtsein.

Die Frage über das Verhältniß des menschlichen Willens zur göttlichen Gnade führt uns auf das Gebiet des persönlichen Lebens, also des sittlichen.

1) Das Bekenntniß der ev. luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips. 1848. S. 143 ff. Christi Person und Werk u. s. w. I. 2. Aufl. 1856. S. 445 f. — 2) Die lutherische Kirche und die Union. 1859. S. 221. — 3) Die Theologie der Concordienformel. I. 1858 S. 150. — 4) Döderlein, Institutio theol. christ. etc. Ed. 6. 1797. P. II. p. 723.

Das sittliche Gebiet aber ist das der Freiheit. Die Sphäre des Müssens hebt allen sittlichen Unterschied auf und schließt alle sittliche Würdigung aus. Aber für unser Verhalten, für unsre Sünden machen wir uns verantwortlich. Wir mögen noch so sehr bestimmt gewesen sein durch Eindrücke, Triebe oder Motive — die That selbst erkennen wir an als die unsre, das heißt als eine freie. Wir stellen sie in ein Verhältniß zum Sittengesetz, das will sagen: wir haben ein sittliches Bewußtsein von ihr. Finden wir sie in Widerspruch damit, so wissen wir diesen nicht als ein Muß sondern als ein Wollen, nicht als ein Leiden sondern als unsre That; wir klagen nicht darüber als über ein Uebel, sondern wir klagen uns an als um eine Schuld. Sittlichkeit und Freiheit sind Korrelatbegriffe. Diese verneinen, heißt jene verneinen. Das sittliche Bewußtsein als eine psychologische Thatsache anerkennen, heißt die Freiheit anerkennen. Ob es gelinge, mit unsrem Denken dieses Begriffs und dieser Thatsache Herr zu werden oder nicht — die Sache selbst ist uns innerlichst gewiß.

Das Gebiet der Sittlichkeit ist das des persönlichen Lebens und umgekehrt. Im unpersönlichen Naturleben gibt es keine Sittlichkeit und keine Unsittlichkeit, weil keine Freiheit. Die Sphäre des persönlichen ist die der Freiheit und Sittlichkeit. Der Mensch ist, weil ein persönlicher, gut oder nicht gut, das heißt ein sittliches Wesen, somit ein freies.

Der Mensch ist beides zumal: Naturwesen und sittliches Personwesen. Auf das Schärfste von einander unterschieden, sind diese beiden Seiten im Menschen zur wunderbaren Einheit verbunden. Dadurch ist der Mensch die Kopula zwischen Gott und Welt.

Der Mensch ist auf der einen Seite der Abschluß der Welt. Diese faßt sich in ihm zusammen. Dieß gilt von ihm sofern er Naturwesen ist. Die Welt ist nicht bloß etwas Körperliches, sondern es wohnt ihr ein Leben ein, das sich in den Thieren bis zu seelischen Gaben und Kräften steigert. So ist der Mensch geistleibliches Naturwesen. Als solcher gehört er mit der Welt zusammen. In einem jeden differenzirt sich die geistleibliche Natur des Menschen auf besondere Weise und bildet so seine Individualität. Dieses Gebiet der Natur ist das Gebiet der Unfreiheit, der Bestimmtheit. Es findet sich ein Jeder, wenn er sich findet, in einer bestimmt gearteten Natur vor, durch die er eingefügt ist in den Organismus der Menschheit und ihrer Geschichte. Diese seine Individualität gibt er sich nicht selbst, bestimmt er nicht von sich aus, sondern sie ist ihm gegeben, sie ist bestimmt. Hierin sind wir unfrei. Wäre vom Menschen nicht mehr zu sagen als nur dieß, wäre der Mensch nur ein Naturwesen, wenn auch ein noch so hoch begabtes, dann wäre der Determinismus im Recht; was wir Wille nennen, wäre nur eine besondere Form der Naturthätigkeit; was als Selbstbestimmung erscheint, wäre nur ein sich Bewegen und Wirken aus einer seienden und mit Nothwendigkeit bestimmenden Bestimmtheit heraus:

von Sittlichkeit könnte keine Rede sein, und die Sünde wäre nicht Sünde sondern nur Aeußerung der Sinnlichkeit unsrer Natur oder die Schranke unsrer Endlichkeit; das Böse wäre naturhaft, nicht persönlich, nicht ethisch.

Aber die geistleibliche Natur des Menschen ist nicht der ganze Mensch, nicht der Mensch selbst, sondern nur Basis, Stätte und Schranke des Menschen als Persönlichkeit. Denn zwar finden wir uns vor in einer bestimmt gearteten Natur, aber uns selbst finden wir in dieser, nicht diese bloß finden wir vor. Damit unterscheiden wir uns selbst von dieser; wir werden uns unsrer bewußt; wir erfassen uns in uns selbst. Das ist kein Naturvorgang. Denn in dem gesammten Umkreis des Naturlebens ist kein Punkt, da es bei sich selbst wäre, da es sich selbst hätte und in sich zusammenfaßte, und so sein selbst wäre. Der mathematische Punkt des Selbst ist ein neues Prinzip innerhalb der Natur, welches sich hoch über dieselbe hinaushebt. Das Selbstbewußtsein wird zwar auf dem Wege der Selbstunterscheidung vom Andern; aber es selbst ist nicht diese Selbstunterscheidung, so daß sein Wesen in der Schranke, in der Begränzung des Endlichen beruhte; sein Wesen ist die Selbsterfassung, die Selbstbejahung in welcher der Mensch sich mit sich identisch setzt. Damit hat aber der Mensch einen Punkt in sich gewonnen in welchem er, nur bei sich selbst und nicht innerhalb seiner Natur seiend, frei von der Einwirkung derselben, nicht auf diese sondern auf sich selbst sich gestellt findet. In dieses Adyton des Selbst reicht die Naturbestimmtheit und die Bestimmung durch dieselbe nicht; sondern es geht der Mensch, von der Welt und seiner Natur in sich hineingegangen und bei sich selbst seiend, von diesem Punkte aus als von sich selbst aus zum Wollen und Handeln. Denn von sich aus will er und handelt er, wenn er will und handelt; nur sein Selbst hat er zum Grunde seines Wollens und Handelns. Kurz: der Mensch ist sein selbst. Darin ist er Gott ähnlich. Denn das Höchste was man von Gott sagen kann ist das Selbstsein — er ist von sich und bei sich und verfügt darum über sich: er ist sein selbst. Das gilt ähnlich vom Menschen. Es ist ihm gegeben ein Selbst und sein selbst zu sein, wie es eben einer Kreatur gegeben sein kann. Er ist bei sich selbst und ist formell von sich selbst, in seinem Wollen und Thun, und darum seiner selbst mächtig.

Der Mensch ist beides zumal, Naturwesen und Personwesen; und zwar ist er die Einheit beider. Beide sind spezifisch von einander unterschieden und doch in unlösbarem Zusammenhang. Als Natur findet er sich zuerst vor, dann als Ich innerhalb seiner Natur; jene als Basis, Stätte und Schranke seiner als Ich, welches in jener sein selbst ist; jene ist sein peripherisches Sein, das er an sich hat, dieses ist sein Centrum das er selbst ist; jene ist sein Besitz, dieses ist der Besitzer; jene ist die Individualität und der Organismus, dieses ist der Herr der denselben verwendet; jene ist das Mittel der Selbstbe-

thätigung des Ich, dieses ist das selbst bewußt sich selbst bestimmende und sich selbst bethätigende Ich selbst. Aber eben dadurch sind beide innigst in einander verflochten und wirken auf einander. Jene ist nicht ohne dieses, dieses nicht ohne jene. Denn jene ist geschaffen nicht für sich sondern Organismus eines Ich zu sein; dieses aber hat an jener seine konkrete Bestimmtheit und Inhalt und ist so Persönlichkeit — wenn ich diesen dogmatischen Ausdruck hier anwenden darf — im konkretiven Sinn. Jene wirkt auf die Selbstbestimmung des Ich, beeinflußt sie, setzt sie in Bewegung, aber ohne sie so zu bestimmen, daß sie die Selbstbestimmung aufhöbe; nur bis an die Gränzen derselben reicht ihr Einfluß, nicht in die freigelassene Sphäre derselben hinein; denn das würde heißen das Ich verneinen. Dieses wiederum wirkt auf die Natur, hemmend, beschränkend, entwickelnd, erweiternd u. s. w.; ohne sie doch zu einer andern zu machen als sie ist und ihre Bestimmtheit selbst zu negiren; denn das würde heißen die Natur verneinen.

So liegt also im Wesen des Menschen selbst als eines persönlichen die Freiheit desselben mitgesetzt. Diese libertas naturae ist deßhalb unverlierbar. Dadurch ist der Mensch ein sittliches Wesen. Es fragt sich, wie weit sich diese Freiheit erstrecke. Man unterscheidet zwischen formaler und realer oder substanzieller Freiheit, zwischen Wahlfreiheit und Machtfreiheit.

Die formale Freiheit ist jene mit der Persönlichkeit des Menschen gegebene, mit der bewußten Selbstbestimmung desselben identische Freiheit. Sie besteht nicht bloß in der Freiheit vom äußeren Zwang, denn diese kann zusammenbestehen mit innerer Nöthigung welche die Freiheit ausschließt. Zur Freiheit gehört auch die Entfernung der inneren Nöthigung, welche in meiner Naturartung liegt, so daß diese wollte oder thäte was ich will oder thue, und nicht ich selbst. Es haben die Alter, die Geschlechter, die Begabungen u. s. w. ihre besonderen Aeußerungsweisen. Diese erfolgen naturgemäß. Sie werden freies Verhalten erst, wenn sie mit Bewußtsein bejaht und aufgenommen werden in den Willen, der sein eigener Herr und nicht der Knecht der individuellen Natur ist, sondern vielmehr diese im Dienste seiner Selbstbestimmung verwendet. Frei sein heißt sein selbst sein in seinem Wollen und Thun, und nicht eines Andern, auch nicht seiner eigenen Naturartung und ihrer Triebe und Gesetze sein, sondern diesen sich entnehmen, um von sich selbst aus sich zu entscheiden. Ist seine Selbstbestimmung aber nur von ihm selbst aus bestimmt, wenn auch von einem Aeußeren veranlaßt, so ist damit das Vermögen der verschiedenen oder entgegengesetzten Möglichkeiten gegeben. Die Freiheit ist somit das Vermögen des auch anders Könnens. Demnach ist mit der Freiheit auch das Vermögen der Wahl gesetzt; nicht das Wählen, das Schwanken, die Unentschiedenheit, sondern die Wahl. Ich kann lassen was ich thue, ich kann mich anders und für etwas Anderes entscheiden als wie oder wofür ich mich ent-

scheide. Die Freiheit ist nicht ohne diese objektive Möglichkeit des Entgegengesetzten und ohne das Bewußtsein davon, so daß was ich will, ich will und thue weil ich es will. Freiheit ist nicht Willkür, denn sie ist nicht ein grundloses Wollen, sondern das Wollen ist ein begründetes, weil das Ich eine Basis seiner selbst hat an der Natur in der es ist, an den Verhältnissen in denen es steht, und letztlich an Gott auf dem es ruht. Darin ist denn auch seine konkrete Selbstbestimmung begründet. Aber doch immer nur so, daß sie sich dadurch begründet sein lassen will; daß das Wollen den Grund als Grund seiner Selbstbestimmung bejaht und so setzt; so daß es im einzelnen konkreten Fall dadurch nicht begründet sein muß. Es gibt kein Wollenmüssen. Und die Willkür, das grundlose von allem Grunde sich emancipirende Wollen, ist ein Beweis der Freiheit. Denn sie wäre nicht möglich, stände nicht unser Wollen in jeder einzelnen Entscheidung seinem Grunde frei gegenüber.

Ist die Freiheit das Vermögen der Wahl, so ist sie dieß auch in Bezug auf das sittliche Gebiet. Denn ist sie jenes an sich, und geben ihr nicht erst die Objekte dieß Vermögen, so können sie ihr dasselbe auch nicht nehmen. Also wird durch das Gebiet des Sittlichen, des Unterschieds von gut und bös, also auch in Bezug auf dieses Gebiet die Freiheit als Vermögen der Selbstentscheidung und der Wahl nicht aufgehoben.

Allerdings eignet dem Menschen wie eine natürliche so auch eine sittliche Bestimmtheit, denn er ist ein sittliches Wesen. Als solches kann er nicht sittlich nichts sein. Weder schlechthinige Indifferenz in Bezug auf den Gegensatz von gut und bös, noch Verneinung jeglichen sittlichen Inhalts ist bei ihm möglich. Er ist nicht in sittlicher Beziehung eine tabula rasa, auf welche der einzelne Willensakt erst einen bestimmten sittlichen Inhalt schriebe, der aber nur eben der Inhalt dieses Aktes, dieses Momentes wäre, so daß der nächste Willensakt einen ganz entgegengesetzten Inhalt darauf schreiben könnte. Da würde von einem sittlichen Leben, von Kontinuität des sittlichen Lebens, von einer sittlichen Beschaffenheit und von Charakter nicht die Rede sein können; das sittliche Leben wäre nur eine äußerliche Summe vereinzelter sittlicher Willensmomente. Dieser sittliche Atomismus ist die pelagianische Anschauung: non pleni nascimur. Sie widerspricht, abgesehen von allem Andern, schon der thatsächlichen Erfahrung und dem eigenen sittlichen Bewußtsein. Nichts ist gewisser als dieß, daß es eine sittliche Richtung, Gesinnung, Charakter u. s. w. gibt. Freilich kann der einzelne Akt mit derselben sich in Widerspruch setzen, der Verlaß auf die sittliche Gesinnung eines Menschen kann täuschen; aber dadurch wird doch die Thatsache, von welcher die Rede ist, nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt. Es eignet dem Menschen eine sittliche Bestimmtheit. Aber mit dieser zusammen besteht die Freiheit der sittlichen Selbstentscheidung, das Vermögen der Wahl, auch in sittlicher Beziehung, zwischen gut und bös.

Zwar ich kann mich nicht durch meine Willensentscheidung ohne Weiteres zu einem sittlich Anderen machen als ich bin; und ich trage meine sittliche Bestimmtheit, die innere sittliche Richtung in das konkrete sittliche Wollen und Handeln mit hinein; aber trotzdem besteht für dieses jene Freiheit der Wahl. Mag sich dieses Zweifache im Denken vermitteln lassen oder nicht, so ist doch Beides feststehende Bewußtseinsthatsache, dieses so gut wie jenes. Ist meine sittliche Bestimmtheit die unsittliche, meine Sinnesrichtung sündhaft, so ist es derselben nur entsprechend, wenn auch mein aktuelles Wollen und Thun ein sündhaftes ist. Aber doch bin ich es selbst der will und thut was ich will und thue, wenn es auch das meiner sittlichen Beschaffenheit nur Gemäße ist. Es mag diese durch mich sein oder nicht, ich weiß mich für jenes verantwortlich. Denn ich selbst habe es gethan, was ich Böses gethan, und nicht meine sittliche Beschaffenheit. Ich weiß, daß ich es hätte lassen können was ich gethan. Ich habe es gewollt, also nicht gemußt. Also hätte ich auch ein Anderes thun können, also auch etwas meiner sittlichen Beschaffenheit nicht Gemäßes, mit derselben sich in Widerspruch Setzendes. Ich selbst bleibe der sittlich bestimmte der ich bin; aber mein aktuelles Wollen und Thun kann im Widerspruch stehn mit meiner sittlichen Bestimmtheit, kann gut oder böse sein. Also auch diese, auch die sündhafte Willensrichtung hebt die Freiheit der Wahl in Bezug auf den sittlichen Unterschied von gut und bös im aktuellen Wollen nicht auf.

Aber freilich ist da der Mensch nur so frei daß er sich bindet. Er ist frei in seinem Einzelverhalten, indem er seine Sinnesrichtung bindet in ihrer Aeußerung. Das heißt: er ist frei indem er unfrei ist. Aber in dieser Unfreiheit bewährt sich seine Freiheit; der Mensch beweist hier daß er sein selbst ist, indem er nicht sein selbst ist — sein selbst formal, nicht sein selbst real.

Dieß kann nicht die wahre Freiheit sein, dieses Vermögen des Selbstzwanges, diese Freiheit der Knechtung. Die formale Freiheit ist nicht die wahre, die höchste Freiheit. Gerade ihr höchster Triumph im sündigen Menschen beweist ihre Schranke.

Freisein heißt sein selbst sein. Aber was heißt sein selbst sein? Das erst heißt doch wahrhaft sein selbst sein, wenn man nicht bloß seines Willensvermögens ist in seinem Wollen — das heißt nur formal sein selbst sein —, sondern wenn man damit zugleich sein selbst ist wie man wirklich ist. Wirklichkeit und gewollte Wirkung müssen zusammenstimmen. So ist der sündige Mensch in seinem Wollen realiter sein selbst, wenn sein Wollen nicht seiner sittlichen Wirklichkeit Widersprechendes sondern Gemäßes will. Aber es fragt sich, ob er in seiner Wirklichkeit sein selbst ist. Denn ist er dieses nicht, dann ist er es auch in seinem Wollen im Grunde nicht, obgleich er es ist. Was heißt in seiner Wirklichkeit sein selbst sein? Wäre seine Wirklichkeit jedenfalls die Verwirklichung seines Wesens, dann wäre so zu fragen unnöthig. Nun

aber können beide Seiten, die ideelle und die wirkliche, auseinanderfallen und wider einander sein. Die Idee des Menschen aber, sein von Gott gewolltes Wesen, ist nicht ein bloßer Gedanke, der ihn nicht weiter berührte, sondern ist das Grundgesetz seines Seins, welches seine Norm bleibt, auch wenn sie aufhört seine Form zu sein. Dieß Gesetz ist ihm eingedrückt unvertilgbar und bildet den Stachel seines Daseins der ihm keine Ruhe läßt — bis der Forderung die Erfüllung, bis der Frage das Ja antwortet und das Wesen zur Wirklichkeit wird. So lange dieß nicht geschieht, ist der Mensch im Widerspruch mit sich selbst, so lange also nicht sein selbst in Wahrheit; er in seiner Wirklichkeit ist nicht sein selbst seinem Wesen nach; er ist unfrei.

Die Sünde ist es welche den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Wesen, das heißt mit der Wahrheit des Menschen bildet. Die Sünde ist also die Unfreiheit des Menschen. Denn sie bindet ihn, daß, wenn er sich nun bestimmt aus seiner Wirklichkeit heraus, er sich nicht bestimmt aus seiner Wahrheit heraus. So ist der sündige Mensch unfrei in seiner Selbstbestimmung. Das aber ist die wahre Freiheit, daß ich mich aus meiner Wahrheit heraus bestimme indem ich mich bestimme. Der Sünder hat nicht seine Wahrheit zum Inhalt seiner Selbstbestimmung. Die Wahrheit des Menschen — das ist er selbst in Wahrheit. Nur dann ist er er selbst, wenn er die Wirklichkeit seiner Wahrheit, die Verwirklichung des Gotteswillens über ihn ist. Der Sünder hat nicht diese Wirklichkeit seiner Wahrheit, weil nicht die Wahrheit seiner Wirklichkeit zum Inhalt seiner Selbstbestimmung. Es fehlt ihm die inhaltliche Freiheit, das ist die reale. Nur der ist wahrhaft frei, welcher, indem er sich aus sich selbst bestimmt, damit sich aus seiner Wahrheit bestimmt. Der aber ist unfrei welcher, indem er sich aus sich selbst bestimmt, damit sich aus seiner mit seiner Wahrheit im Widerspruch stehenden Wirklichkeit bestimmt. Denn dann bestimmt er sich, obwohl aus sich, doch nicht in Wahrheit aus sich, aus sich nur formal, aber nicht aus sich real. Er ist in seinem Handeln nicht in Wahrheit er selbst. Erst die reale Freiheit ist das volle sein selbst Sein, also die wahre Freiheit.

Gott ist im höchsten Sinne sein selbst. Somit ist er im höchsten Sinne der freie — formal und real. Von sich aus will und thut er was er will und thut, sich selbst dazu bestimmend. Das ist das Erste was der Mensch anerkennen muß, und was ihn heißt die Hand auf den Mund legen, wenn er mit ihm rechten will. Das ist es was Paulus zunächst geltend macht in jener Theodicee Röm. 9, 14 ff. Mag er Gnade erweisen, mag er Verstockung verhängen — Er thut es, in Freiheit, von sich aus. Das ist das Erste. Aber dieß freie Wollen ist keine Willkür im fatalistischen Sinn, welche zum Grund nur eben ihr Belieben hätte. Wir brauchen auch nicht mit Calvin die letzte Antwort auf alle Fragen das starre quia voluit sein zu lassen. Zu ei-

nem solchen Gott, von dem sonst nichts gälte, als: er hat es gewollt, könnten wir kein Herz haben, weil er selbst kein Herz hätte; denn der bloß formale Wille ist ohne Herz. Paulus bleibt in jener Ausführung nicht stehen bei dem bloßen quia voluit; sondern er zeigt, wie es ein Wille gnädiger Liebe sei der auf den Wegen der Freiheit des absoluten Wollens sich vollzieht. Das freie Wollen Gottes ist angemessen seinem Wesen. Aus sich, das ist aus seinem Wesen, inhaltlich, bestimmt er sich in seinem Wollen und Thun. Ein Zweifaches gilt von Gott, daß er der sich selbst und nur sich selbst gleiche und daß er der für uns seiende ist: Heiligkeit eignet ihm und Liebe. Aus diesem seinen Wesen, aus dieser Wirklichkeit seiner Idee — wenn wir so reden dürften —, das ist aus seiner Wahrheit bestimmt sich Gott. Seine Freiheit ist eine inhaltliche, ist reale. Dadurch ist die formale bestimmt. Sie ist auch bei Gott die Freiheit des auch anders Könnens, die Freiheit der Wahl. Aber sie kann keine Freiheit des Widergöttlichen sein, nicht solcher Wahl, bei welcher ein Wollen wider sein Wesen, wider seine Heiligkeit und seine Liebe stattfände. Sonst wäre die formale Freiheit die Verneinung seiner realen.

Wohl aber hat der Mensch mit seiner formalen Freiheit seine reale verneint.

Das Höchste, was vom Menschen gesagt werden kann ist, daß er nach Gottes Bilde sei. Dieß ist er als Personwesen. Als Naturwesen eine Welt im Kleinen, ist er als Personwesen ein Gott im Kleinen; der Abschluß der Welt für Gott, das Abbild Gottes für die Welt; unfrei und frei zugleich.

Er war geschaffen mit formaler Freiheit und mit realer. Nicht bloß mit jener. Denn mit dem bloßen Vermögen der Selbstbestimmung kann er sich nicht selbst seine Wahrheit schaffen. Vielmehr er war in diese hinein geschaffen. Die Wahrheit des Menschen ist seine Idee, ist der Gotteswille über ihn. Der Wille Gottes über den Menschen aber ist seine Gemeinschaft mit Gott. Er war geschaffen in die Gemeinschaft mit Gott. Sie bildete den Inhalt seines Wollens. So war er geschaffen in realer Freiheit, diese zu bethätigen durch die formale. Jene Gottesgemeinschaft des ersten Anfangs war noch nicht ein aktives Verhalten — denn dieses setzt Bethätigung der formalen Freiheit voraus — aber ein aktives Verhältniß. In einer lebendigen Bewegung seines inneren persönlichen Lebens zu Gott hin fand er sich vor. Sie bildete den Inhalt seines persönlichen Seins. Sie wollte sich zum Inhalt seines aktiven Willensverhaltens setzen, das heißt zur verwirklichten realen Freiheit werden. Der Mensch war in die reale Freiheit geschaffen, aber zugleich für sie; wie in die Gottesgemeinschaft und zugleich für sie. Was Gott angelegt, sollte zu der vom Menschen selbst bejahten Wirklichkeit werden.

Aber wie er sich bejahen konnte, so konnte er sich auch verneinen. Wie er die innere Lebensbewegung zu Gott hin in seine eigene Selbstbestimmung

aufnehmen konnte, so konnte er auch diese aus jener zurückziehen. Wir wissen, daß die von Geburt uns beherrschende innere Lebensbewegung nicht zu Gott hingeht, sondern zur Welt hin. Diese Erfahrungsthatsache des sittlichen Bewußtseins bestätigt uns, daß der Mensch des Anfangs seine Selbstentscheidung dieser anerschaffenen Lebensbewegung zu Gott hin entzogen, daß er die Gottesgemeinschaft, also seine Wahrheit, nicht zum Inhalt seines aktiven Wollens gesetzt hat. So blieb ihm zwar seine Selbstbestimmung, blieb ihm die formale Freiheit, aber ohne jenen Inhalt, also nicht als die reale. Er hat mittelst seiner formalen Freiheit seine reale verneint. Dann erst wird seine Freiheit wieder zur realen werden, wenn in seine Selbstbestimmung der Gotteswille der Gottesgemeinschaft von Neuem als Inhalt eingetreten ist. Der Christ ist der verwirklichte Gotteswille; er ist im Besitz des seligen Guts der Gottesgemeinschaft; die Gottesgemeinschaft — diese Wahrheit des Menschen — ist Inhalt auch seines Wollens geworden: es ist die Liebe ausgegossen durch den heiligen Geist in seinem Herzen. Soweit er als Christ wollend und thuend sich bethätigt, bethätigt der Christ nicht bloß sein Vermögen der Selbstbestimmung, sondern bethätigt er diesen seinen Inhalt, die in ihm wieder Wirklichkeit gewordene Wahrheit des Menschen, bethätigt sich also nicht bloß mit formaler sondern mit realer Freiheit.

Wir wissen, daß wir nicht von uns selbst aus Christen, nicht von uns aus wahrhaft frei geworden sind. Eine innerlich übermächtige Gotteswirkung hat uns zu anderen Menschen, aus Unfreien zu Freien, aus Knechten der Sünde zu Kindern Gottes gemacht. Wir sind, soweit wir neue Menschen sind, ein Werk Gottes. Wir wissen, daß wir dieses Werk Gottes durch nichts verdient haben. Wir haben ihm nichts zuvorgegeben, daß es uns wieder vergolten werden konnte. Ein freies Gnadenwerk Gottes ist unser neuer Mensch. Wir wissen, daß wir desselben in keiner Weise werth waren. Denn wir haben von uns aus nichts an uns, daran Gott Gefallen haben könnte. Aus Menschen seines Mißfallens hat er uns zu Kindern des Wohlgefallens gemacht. Wir wissen, daß wir nichts dazu beigetragen haben. Denn so viel wir auch seufzten über die Sünde, haben wir diese doch lieb gehabt, und sie zu hassen konnten wir uns nicht entschließen. Wir wissen, daß wir auch nichts dazu beitragen konnten. Denn wir wußten kein Vermögen dazu in uns zu finden. Wenn wir uns auch oft sträubten wider die Bande der Sünde, so war uns ihre Knechtschaft doch lieb und wir wollten weder noch vermochten wir sie zu lösen. Wir mochten machen was wir wollten, die eigentliche Richtung unsres Wollens, die innerste Neigung unsres Herzens blieb widergöttlich und wir vermochten sie nicht zu ändern. Wir wissen, daß wir Gott in seinem Werk an uns nicht geholfen sondern Widerstand entgegengesetzt haben. Denn uns selbst und nicht bloß einzelne Neigungen in uns hatte Gott

zu überwinden und zu bekämpfen; an uns selbst in uns hatte er seinen größten Widersacher. Und noch jetzt fühlen wir tagtäglich das verborgne Widerstreben der widergöttlichen Sinnesrichtung wider Gottes gnädigen Willen in uns und bedürfen immer des übermächtigen Geistes Gottes, daß er die Bewegung unsres Herzens in der Richtung zu Gott hin und den Strom unsrer Liebe in Fluß erhalte.

Das sind Erfahrungsthatsachen des sittlichen Bewußtseins des Christen, mit denen kein Versuch wissenschaftlicher Erkenntniß derselben in Widerspruch treten darf.

Aber allerdings wollen jene der bestimmten Erkenntniß vermittelt und mit der gesammten übrigen christlichen Wahrheitserkenntniß in Zusammenhang gesetzt werden.

Es fragt sich: wie verhält sich die durch die Sünde gesetzte Unfreiheit des Menschen zur freimachenden göttlichen Gnadenwirkung, und wie vermittelt sich dieses Stadium mit jenem?

Eine angestrengte Arbeit des denkenden Geistes ist darangesetzt worden diese Fragen zu beantworten.

---

3. Die griechische Kirche.[1]

Zwischen der Theologie der griechischen und der der lateinischen Kirche ist ein durchgreifender Unterschied. Jene liebt es das Christenthum in Zusammenhang mit dem Gebiet des allgemein Menschlichen zu setzen; diese betont mehr den Gegensatz zwischen beiden. Dieß hängt mit der andern Eigenthümlichkeit zusammen, daß jene am Christenthum mehr die intellektuelle, diese mehr die ethische Seite heraushebt. Denn nach jener liegt es näher einen Zusammenhang zwischen beiden Gebieten zu finden als hier. Hat sich aber der Blick überhaupt einmal auf die Seite des Zusammenhangs der zwischen dem Christlichen und dem Vor- und Außerchristlichen stattfindet gerichtet, dann

1) Vgl. Maffeii hist. theol. dogmatum et opinionum de div. gratia, lib. arb. et praedestinatione quae viguerunt ecclesiae primis quinque seculis. Ex ital. lat. redd. Reiffenbergius. 1756. Dieses gegen den Jansenismus gerichtete Werk sucht besonders die wesentliche Uebereinstimmung der griechischen Väter und Augustins nachzuweisen, indem jene — nicht semipelagianisch — nicht die Nothwendigkeit der inneren Gnade geleugnet haben, dieser nicht die Freiheit. Eine ähnliche Tendenz hat Wörter, die christliche Lehre von Gnade und Freiheit von der apost. Zeit bis auf Augustin, Freiburg 1856. I. Enthält die griechischen Väter. Besonders aber vgl. Landerer, das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils. Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung. Jahrbb. für deutsche Theologie II, 3. 1857. S. 500—603. 1. Art. Enthält die Lehre der voraugustinischen insbesondre der griechischen Kirchenlehrer, meist im Gegensatz zu Wörter. Eine Fortsetzung ist bis jetzt nicht erschienen.

kommt man leicht dazu dieß Verhältniß auch auf das Gebiet des Wollens und sittlichen Verhaltens zu übertragen, zumal wenn eine überkommene und geläufige Anschauung von dem Wesen und der Würde der menschlichen Natur diese Richtung unterstützt. So finden wir es in der griechischen Kirche.

Die griechischen Apologeten priesen und erwiesen das Christenthum als die absolute Vernunft. Das Streben nach der Erkenntniß der Wahrheit hatte einen Justinus durch die Schulen der Philosophen zum Christenthum geführt und in diesem die rechte Philosophie finden lassen. So ist ihm das Christenthum nicht der Widerspruch zur vorhergehenden Wahrheitserkenntniß sondern nur die Fülle derselben. Nicht fremd sind Plato's und der Andern Sätze der Lehre Christi, aber nur theilweise haben diese die Erkenntniß der Wahrheit gehabt, durch den *λόγος σπερματικός*, während das Christenthum die Offenbarung des Logos selbst, die absolute Wahrheit ist.[1] Wie das Gesetz, sagt Klemens der Alexandriner, ein Führer auf Christum in Israel sein sollte, so die Philosophie für die Hellenen.[2] Wie jenes, so ist auch diese vom Himmel: *θεόθεν ἧκεν εἰς ἀνθρώπους.*[3] Der Unterschied zwischen dem Christlichen und dem Vor- und Außerchristlichen ist kein spezifischer, sondern ein fließender.

Diesen Zusammenhang betonte man in ähnlicher Weise auch für das Gebiet des Wollens. Die Vermittlung liegt im Begriff und in der Thatsache der sittlichen Freiheit. Dieser Begriff, als des Vermögens der Wahl zwischen gut und bös, ist ein Fundamentartikel bei sämmtlichen griechischen Theologen und für ihre gesammte Anschauung maßgebend.

Zwar erkennen sie die Allgemeinheit und Herrschaft der Sünde an. Denn diese liegt als unleugbare Thatsache vor und bildet die faktische Voraussetzung des Christenthums. Wenn auch Origenes die selig preist, welche in Christo dem menschgewordenen Logos nicht mehr den Arzt der Kranken, sondern den Lehrer der Weisheit haben,[4] so ist doch zu diesem Vollendungsstande des Gnostikers jenes der für Alle nothwendige Weg. Denn die Herrschaft der Sünde ist eine allgemeine. *Τέκνα ἀνάγκης καὶ ἀγνοίας* nennt Justin die Menschen;[5] Adam und Christus sind für Irenäus allgemein menschheitliche Repräsentanten; und ergreifender kann man die durch die Sünde herbeigeführte Zerrüttung kaum schildern als Athanasius mit den Worten thut: mit dem Fall Adams ist Alles in Zerrüttung gerathen; der Tod herrschte von Adam bis auf Moses, die Erde ward verflucht, der Hades eröffnet, das Paradies verschlossen, der Himmel ergrimmt, der Mensch verderbt und verthiert, der Teufel aber bemächtigte sich unsrer.[6]

1) Apol. II, 13. — 2) Strom. I, 5 p. 331. Ed. Potter. — 3) I, 7 p. 337. — 4) In Joann. T. I. Opp. de la Rue T. IV p. 22. — 5) Apol. I, 61. — 6) In illud: Omnia mihi tradita etc. 2. Opp. ed. Bened. Paris 1698. I, 1 p. 104.

Diese Macht der Sünde wurde gewöhnlich als Herrschaft des Teufels und seiner Geister vorgestellt und bezeichnet. Das Bewußtsein dieser Herrschaft war der ersten Kirche ein überaus lebendiges und starkes.[1] Aber freilich, man kann das stärkste Bewußtsein von ihr haben und sie mit den stärksten Worten schildern, ohne doch in gleicher Weise eine innere Herrschaft der Sünde anzuerkennen. Die Christen standen dem Reich des Teufels in der heidnischen Welt gegenüber. So erschien ihnen die Sünde mehr als große äußere Weltmacht denn als die ethische Macht des inneren Einzellebens. Darum wurde auch die Erlösung mehr als Ueberwindung dieser Weltpotenz des Teufels gefaßt denn als Tilgung der persönlichen Schuld. Die Geschichte der christlichen Erkenntniß und Erfahrung ist eine Geschichte der Vertiefung derselben. Ihr Weg geht von außen nach innen. Wenn Antonius in der Wüste sich der äußeren dämonischen Anfechtungen zu erwehren hatte, so war Luthers Kampf ein Ringen mit dem Zorn Gottes in seinem Gewissen.

Deßhalb entspricht denn auch der Anerkennung der thatsächlichen Herrschaft der Sünde als objektiver Weltmacht nicht die gleiche Anerkennung ihrer erbsündlichen Gestalt und inneren Herrschaft. Eine sittliche Schwäche wird zwar von allen griechischen Theologen gelehrt; aber sie wird meist nur aus der sinnlichen und endlichen Natur des Menschen abgeleitet, nicht aber eine sich vererbende sittliche Verderbung dieser Natur behauptet. Denn so ist jenes oben angeführte Wort Justins zu verstehn und wenn er sonst in einem Jeden mannigfache sündige Begierde von Natur anerkennt.[2] Und Klemens, der die Sündlosigkeit von Zeugung und Geburt gegen die manichäische Denkweise so vielfach in Schutz nimmt und das *αὐτεξούσιον* so sehr betont, sagt zwar *τὸ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*.[3] Aber der Gegensatz gegen die Sündlosigkeit des göttlichen Logos zeigt, daß er die Sünde des Menschen in der Gebrechlichkeit seiner endlichen Natur begründet sieht. Origenes aber findet zwar von Geburt an im Menschen eine sündige Macht, initia quaedam et velut semina peccatorum, und bekennt *ὅτι πάντες μὲν ἄνθρωποι πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*.[4] Aber solche Aeußerungen sind bestimmt durch seine bekannte Anschauung vom präexistenten Fall und durch die andere von der befleckenden Wirkung des materiellen Körpers.[5] Irenäus lehrt zwar einen Verlust des Ebenbildes;[6] aber die Bedeutung dieses Satzes wird geschwächt durch die bekannte Unterscheidung zwischen dem Bild und der Aehnlichkeit. Denn dadurch wird die letztere eine zur Natur hinzukommende Gnade. So hat denn der Mensch diese Stola verlo-

1) Vgl. eine Sammlung solcher Stellen in Usteri's Entwicklung des Paulin. Lehrbegriffs. 6. Ausg. 1851. Anhang III S. 401—413. — 2) Apol. I, 10. — 3) Paedag. III, 12 p. 307. — 4) c. Cels. III, 62. 66. T. I. p. 488. 491. — 5) Vgl. Redepenning Origenes II, 391. — 6) adv. haer. III, 18, 1.

ren und ist in die bloße Natürlichkeit zurückgesunken.[1] Ebenso ist es bei Athanasius[2], und Chrysostomus deutet Ps. 51, 7 so, daß wir durch den Sündenfall sterblich und dadurch auch der Sünde zugänglich geworden,[3] und Röm. 5, 19 will er *ἁμαρτωλός* nicht im eigentlichen Sinne gelten lassen, denn wie könnte sonst der Mensch für seine Sünde verantwortlich sein, *εἰ μὴ οἴκοθεν* d. i. von sich selbst aus *γέγονεν ἁμαρτωλός*.[4] An die Stelle der ererbten Sündhaftigkeit setzt er nur die entfesselte Macht der Sinnlichkeit.

So kann sich denn mit dem was die griechischen Väter von der Macht der Sünde sagen die stärkste Vertheidigung der sittlichen Freiheit verbinden. Es ist die gemeinsame Lehre der Apologeten: *ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον*. Denn das — sagt Klemens — gehört zum Wesen der menschlichen Seele: *αὕτη γὰρ φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν*.[5] Und Origenes bezeichnet es als ein Stück der ecclesiastica praedicatio, omnem animam rationabilem esse liberi arbitrii et voluntatis.[6] Diese Freiheit ist das Vermögen der Wahl zwischen den sittlichen Gegensätzen und die Kraft zum Guten. Selbst Irenäus schreibt das Vermögen zu glauben dem freien Willen des Menschen zu, so daß also in diesem Sinne das Wort gelte: secundum fidem tuam fiat tibi.[7] Vollends die Alexandriner. Wir sind gleicher Weise Herren einer jeden der beiden Gegensätze, so daß es bei uns steht zu glauben oder nicht zu glauben, sagt Klemens;[8] et libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala movetur, lehrt Origenes.[9] Und ebenso Cyrill von Jerusalem in seiner 4. Katechese im Kapitel von der Seele: wisse daß du eine Seele mit freiem Willen hast die das Vermögen hat zu thun was sie will; denn du sündigst nicht von Geburt (*κατὰ γένεσιν*) noch nach einem Ungefähr (*κατὰ τύχην*) u. s. w. sondern wir sündigen nach freier Wahl (*ἐκ προαιρέσεως*).

Allerdings hat diese Lehre zu ihrem Gegensatz nicht die Nothwendigkeit der Gnade sondern die Naturnothwendigkeit der Gnostiker. Darin liegt der wesentliche Unterschied von der späteren pelagianischen Lehre; und insofern hat Pelagius mit Unrecht sich auf die Griechen berufen. Klemens polemisirt dagegen daß wir *φύσει* gerettet würden wie Valentinus wolle, daß wir *φύσει* gläubig und erwählt seien wie Basilides meine; denn dann würde es des Heilands nicht bedurft haben, sondern die Natur würde auch ohne ihn zu ihrer Offenbarung und Wirkung haben kommen können, da

---

1) III, 23. Darnach wird Dunckers Ansicht und Darstellung zu beschränken sein, der bei Irenäus die Grundelemente der augustinischen Theorie findet. Des h. Iren. Christologie 1843 S. 137 ff. — 2) *ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεψεν*. de incarn. 4. — 3) Opp. ed. Fronto Ducanus 1698 T. III, 874. — 4) Hom. X in ep. ad Rom. Opp. X, 124. — 5) Strom. VI, 12 p. 788. — 6) de princ. Prooem. 5 T. I p. 48. — 7) adv. haer. IV, 37, 4. 5. — 8) Strom. IV, 24 p. 633. — 9) de princ. III, 3 T. I p. 145.

doch die Erwählten durch Lehre und Reinigung und gute Werke und nicht von Natur gerettet werden.[1] Und ebenso kämpft Irenäus gegen den gnostischen Satz vom φύσει σώζεσθαι und von den φύσει ἀγαθαί und πονηραὶ ψυχαί,[2] um den ethischen Charakter des Christenthums zu vertheidigen: das Seligwerden ist Sache der sittlichen Freiheit.[3]

Aber man darf diesen Gegensatz nicht so betonen, daß man übersähe, wie sie das Interesse der Gnade wesentlich verkürzt haben; und etwa sagte, sie würden, wenn sie in demselben Gegensatz wie Augustin gestanden hätten, auch augustinisch gelehrt haben.[4] Denn es ist nicht der Gegensatz gegen den gnostischen Fatalismus und Determinismus allein, sondern es ist auch ihre eigene Grundanschauung, welche sie die Freiheit auf Kosten der Gnade betonen läßt, die griechischen Väter lehren alle semipelagianisch. Die der menschlichen Natur wesentliche Freiheit ist eine Kraft auch zum Guten; von ihr muß der Anfang der Bekehrung und Erneuerung zum Bilde Gottes ausgehen; die Gnade kommt dann nur hinzu als Gehülfin der freien Selbstthätigkeit des Menschen. Mit der Bedeutung, welche jene Unterscheidung von Bild und Aehnlichkeit für die Schwächung des Begriffs der sittlichen Korruption hat, verbindet sich die frühzeitige unpaulinische und unevangelische Vergesetzlichung des Christenthums und läßt dadurch den Begriff der innerlich wirkenden Gnade nicht zur vollen Anerkennung und Geltung kommen.

Justin spricht zwar viel von Gnade, aber diese ist ihm theils das objektive Heilswerk, insonderheit die Lehrthätigkeit Jesu, theils die Erleuchtung wie sie mit dem Uebergang aus der heidnischen Unwissenheit zur christlichen Erkenntniß verbunden ist[5]; die innerlich wirkende Gnade aber tritt ihm ganz zurück — wie er denn auch die Heiden, welche μετὰ λόγου gelebt haben, ohne Weiteres selig werden läßt.[6] Stärker lehrt zwar Irenäus, daß zum menschlichen Thun die göttliche Kraft hinzutreten müsse, damit diese ihr Ziel erreiche;[7] aber es ist eben doch nur eine hinzukommende Gotteskraft, welche das ergänzt, was der schwachen Natur fehlt. Noch deutlicher sagt dieß Klemens: daß Gott denen die es unternommen haben, ein gutes Leben zu führen, Kraft einhauche zum ferneren Heil, indem er die Einen bloß ermahnt, Anderen aber, die aus sich würdig geworden, auch Beistand leistet; wie der Arzt Gesundheit denen verschafft, die zur Gesundheit mitwirken, so Gott das ewige Heil denen, welche mitwirken zur Gnosis und zum guten Handeln.[8] So ist also — lehrt Origenes — das Gute ein gemischtes

1) Strom. V, 1 p. 645. — 2) adv. haer. I, 6. — 3) IV, 37, 1—4. — 4) Dieß ist die Tendenz von Wörter's o. a. Schrift; und so z. B. auch Schmid, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1860, S. 63. Anders dagegen war das reformatorische und altprotestantische Urtheil, welche „konfessionell gewordene Anschauung“ eben Wörter bekämpft. — 5) Dial. 32 ed. Otto II p. 106. 58. p. 190. — 6) Vgl. Landerer a. a. O. S. 524 ff. — 7) adv. haer. IV, 38, 3. V, 2, 3. — 8) Strom. VII, 7 p. 860.

Produkt menschlicher Freiheit und göttlicher Kraft.[1] Und die Stelle Phil. 2, 13, welche Gott das Wollen und das Vollbringen des Guten zuschreibt, erklärt Origenes so, daß zwar das Vermögen des Wollens u. s. w. von Gott sei, das Gebrauchen desselben aber, das Wollen und Wirken selbst des Guten wie seines Gegentheils sei unsre Sache.[2] Nach Maßgabe des eigenen Verhaltens nun wird dem Menschen die Gnade zu Theil als Lohn seines Verdienstes: tanquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris.[3] Den selbst geleisteten Glauben lohnt Gott mit der Gnade eines höheren Glaubens;[4] jener ist That des natürlichen Vermögens, ex naturali creatione, eine menschliche Tugend, dieser ist dann eine höhere Tugend. Gegen diese gehalten erscheint zwar jene wie nichts; aber es ist doch eine sittliche Wirklichkeit und Wahrheit, und bedingt die Vollendung, welche die Gnade bringt. Dazu kam nun der alexandrinische Begriff vom Glauben als einem bloß intellektuellen Verhalten als Annahme der Wahrheit kirchlicher Lehre. Denn ein solcher Glaube fordert natürlich seine Ergänzung durch Werke, so daß sich denn daraus der Kanon ergibt: dupliciter constat salus credentium, per agnitionem fidei et per operum perfectionem. Da macht sich denn immer wieder das Selbstwerk des Menschen gegenüber dem Werk der göttlichen Gnade geltend.[5]

Die orthodoxen Väter des vierten Jahrhunderts möge uns Gregor von Nyssa vertreten, dem an dogmatischer Bedeutung nach Athanasius nicht leicht ein Anderer unter jenen gleichkommen wird. Ich versuche seine Anschauung im Zusammenhang mitzutheilen.[6]

Die Sehnsucht seines Herzens ist nicht die Gnade der Sündenvergebung, sondern die Reinigung von der Sünde. Darum gehen seine Gedanken aus in die Auferstehung und die Apokatastasis. Denn jene macht die von der Sünde Gereinigten völlig frei vom Tode; diese bezeichnet den Abschluß der Gerichtsstrafen Gottes, deren Aufgabe ist, die Sünder immer mehr zu lösen und zu reinigen von ihrer Sünde. Der Weg zur Freiheit von der Sünde ist der der sittlichen Arbeit: der Erhebung über das Irdische und Sinnliche und des Strebens nach dem Idealen, welchem dann die Gnade entgegenkommt um den Strebenden mit dem himmlischen Licht und Leben zu erfüllen. Es ist mehr eine platonische als eine christliche Ethik, welche uns hier begegnet, mehr die Verwandtschaft mit der edleren sittlichen Anschauung der vorchrist-

1) *Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.* In Psalm. IV Opp. II p. 571. — 2) de princ. III, 1 T. I p. 132. — 3) Rom. VIII, 7 T. IV p. 631. — 4) Fidem habenti, quae est ex nobis, dabitur gratia fidei quae est per spiritum fidei et abundabit. In Matth. tract. XXXIII, 69 T. III, 886. — 5) Vgl. Landerer a. a. O. S. 544 ff. — 6) Zumal ihn Landerer in jener Abhandlung fast gar nicht berücksichtigt hat.

lichen Zeit als die spezifische Neuheit der christlichen, welche vor Allem die schöpferische Gottesthat des neuen Menschen fordert, der aus seinem von Gott gewirkten neuen Leben herauslebt, und nicht die Selbstthat der Erhebung über das Sinnliche als den Weg zur Vollkommenheit beschreibt. Das nothwendige Resultat war Werkgerechtigkeit.

Gregor gibt in seiner Schrift *περὶ παρθενίας* c. 12[1] eine zusammenhängende Darstellung seiner anthropologischen und soteriologischen Anschauungen. Mit der in dieser gegebnen Ausführung lassen sich dann die anderen Stellen verbinden.

Der freie Mensch war nach dem Bilde Gottes geschaffen, ohne den Widerspruch mit seinem Urbild in sich zu tragen, wie er nun, nach seiner durch Täuschung herbeigeführten selbstgewollten Abirrung mit demselben behaftet ist, dem Dienst der Sünde (*ἡ τοῦ ἁμαρτάνειν ἀκολουθία*) hingegeben, welche das Gottesbild in ihm mit Schmutz bedeckt hat. Denn wir haben von Geburt den Trieb zum Bösen in uns als die Krankheit unsrer Natur,[2] so daß die Sünde gewissermaßen zugleich mit dem Leben entsteht, mitgeboren wird, mitaufwächst und mitendet an der Grenze des Lebens,[3] so daß von Allen gilt, daß in ihnen das Fleisch gelüstet wider den Geist,[4] die niedere sinnliche Natur wider die höhere geistige. Nicht als wäre die Sünde eine positive Wirklichkeit. Sie ist bloß die Abwesenheit des Guten, und steht diesem gegenüber wie die Blindheit der Sehkraft u. dgl.[5] Sachlich bezeichnet ist die Sünde die Hingabe an die Sinnlichkeit, die Zersplitterung des Geistes an die Vielheit der Dinge, wodurch dieser die Kraft zum Guten verliert.[6]

Damit ist aber die Freiheit des Willens nicht aufgehoben. Denn das ist die Gabe, mit welcher der unumschränkte Herr aller Dinge uns ihm nachbildlich geehrt hat: der freie selbstmächtige auf der Freiheit des Denkens beruhende Wille.[7] Denn darauf beruht die Möglichkeit der Tugend. Ist jener nicht da, dann folgen wir einem Verhängniß und ist alle Verantwortlichkeit aufgehoben, Lob und Tadel unstatthaft.[8] Mit der Freiheit des Willens ist aber auch die Freiheit zum Guten gegeben. Sie ist schon in der Veränderlichkeit des Menschen begründet. Denn „die Veränderlichkeit unsrer Natur läßt uns auch an dem Bösen nicht fest halten;" denn da sie, in steter Bewegung seiend, stets vorwärts strebt, das Böse aber ein Begrenztes ist und an den Gränzen des Bösen das Gute ist, so wendet sich unsre stets be-

---

1) Opp. ed. Morell. Paris 1638. T. III. p. 147 sqq. — 2) *τὸ καθ' ἡδονὴν πάθος τῆς ἀνθρωπίνης καθηγεῖται γενέσεως καὶ ἡ πρὸς κακίαν ὁρμὴ τῶν ζώντων τοῦτο τῆς φύσεως ἡμῶν ἐστιν ἀῤῥώστημα. λόγος κατηχητικός* c. 16. T. III p. 71, C. — 3) *εἰς τοὺς μακαρισμοὺς λόγοι ὀκτώ* or. VI T. I p. 817, B. — 4) *περὶ παρθενίας* c. 24 T. III p. 177, C. — 5) *λόγος κατηχ* c. 6. T. III p. 55, C. D. — 6) *περὶ παρθενίας* c. 7 p. 135, A. B. — 7) *λόγ. κατηχ.* c. 30 p. 91, A. — 8) l. c. c. 31 p. 91, B. C. D.

wegliche Natur vom Bösen wieder zur Bahn des Guten, gewitzigt und gewarnt durch die Erfahrungen die wir dort gemacht.[1] In unsrer Natur selbst also liegt die Freiheit zum Guten begründet: denn nach der Selbständigkeit unsres Willens steht uns der Weg zum Guten wie zum Bösen völlig frei.[2] Wie vollzieht sich nun aber die Wendung des Menschen zum Guten? Das Erste ist, daß der Geist des Menschen aus seiner Zersplitterung in die Vielheit der sinnlichen Dinge sich in sich selbst sammle. „Wenn er von allen Seiten gesammelt und auf sich selbst zurückgeführt, mit vereinter und unzersplitterter Kraft sich zu der ihm eigenen und naturgemäßen Thätigkeit in Bewegung setzt, dann wird Nichts ihn hindern sich nach oben zu erheben und die Wahrheit der Dinge zu erfassen".[3] Denn wer sich so zum Licht erhebt, wird von diesem auch erfüllt werden.[4] Diese Erhebung ist Abwendung von der Welt der Sinnlichkeit und somit Reinigung der Seele von derselben. Das ist unsre Aufgabe, uns zu reinigen, so viel es eben möglich ist, um uns so Gott ähnlich zu machen und dadurch Gott in uns aufnehmen zu können.[5]

In wie weit ist diese Selbstreinigung unser Werk, in wie weit das Werk der Gnade? Darüber spricht sich Gregor in seiner Schrift *Περὶ παρθενίας* p. 149—151 zusammenhängend aus. Gott hat sein Bild uns einerschaffen; aber es ist mit dem Schmutz der Sünde bedeckt: so müssen wir denn diesen Schmutz abwaschen, um dieß Bild wieder zu erneuern. „Nicht unser Werk, noch eine That menschlicher Kraft ist es Gott ähnlich zu werden, sondern es ist dieß ein Geschenk der reichen Gnade Gottes, welcher gleich mit der ersten Geburt der Natur die Aehnlichkeit mit sich verliehen hat. Dem Streben des Menschen durfte nur so viel zufallen, daß er sich von dem ihm vom Bösen anklebenden Schmutze läutert und die in der Seele verdeckte Schönheit ans Licht zieht. Das scheint auch der Herr im Evangelium zu lehren, wo er zu denen welche die in Form eines Geheimnisses ausgesprochene Weisheit verstehen können sagt: das Reich Gottes ist inwendig in euch. Die Schrift deutet nämlich damit an, daß das Gut Gottes von unsrer Natur nicht abgetrennt ist und auch nicht sehr weit wohl von denen welche es zu suchen den Willen haben abseits liegt, vielmehr in einem Jeden liegt, unerkannt und versteckt wenn es von den Sorgen und Lüsten des Lebens erstickt wird, wieder aufgefunden aber, wenn wir unsre Gedanken darauf richten". Davon deutet er dann auch im weiteren Verlauf das Gleichniß vom verlornen Groschen. Wenn wir die Unsauberkeit des Fleisches, deren Schmutz das Gottesbild zudeckt, durch die Sorgfalt des Lebenswandels (*ἐπιμέλεια τοῦ βίου*) entfernt haben, dann wird das gesuchte offenbar, worüber sich billig die fin-

1) *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* c. 21 Opp. T. I p. 99. — 2) *εἰς τοὺς μακαρισμοὺς* or. 6 T. I p. 819, C. — 3) *περὶ παρθενίας* c. 7 p. 135, B. — 4) l. c. c. 11 p. 145, C. D. p. 146, A. — 5) l. c. p. 146, C.

dende Seele selbst freut und zur Theilnahme an ihrer Freude die Nachbarinnen mit herbeiholt d. i. die verschiedenen Kräfte der Seele. — Es ist also unsre eigne Bemühung, wodurch wir das Gottesbild in uns erneuern durch Selbstreinigung.[1] Dazu hilft uns nun der Herr, indem er das Böse nicht blos in unsren Werken sondern auch in unsrer Gesinnung züchtigt und es so aus unsrem Willen entfernt. Denn indem der Herr einer jeden Sünde das entsprechende Verbot gegenüber stellt, reißt er sie dadurch aus unsren Herzen und heilt uns.[2] So ist also nach Gregor der Weg der Gnadenwirkung im Grunde der des Gesetzes, die Gnade aber nicht ein schöpferisches Prinzip, sondern nur eine „beim Kampfe des guten Strebens gütig beistehende" Hülfe,[3] welche denen gewährt wird, die sich zum Guten zu wenden angefangen und sich so derselben würdig gemacht haben.

Dieselbe semipelagianische Anschauung begegnet uns auch bei den übrigen Lehrern der griechischen Kirche. So zunächst bei seinem Bruder Basilius. Es ist sein stetes Thema, daß der heilige Geist nur den Würdigen zu Theil werde.[4] Nur diejenigen welche das Irdische gering schätzen und sich darüber erheben werden der Gabe des heil. Geistes gewürdigt. Nur wenn alle die Leidenschaften, die in der Seele wegen ihres Verkehrs mit dem Fleische Platz gegriffen, aus ihr weggeschafft sind, kann der heil. Geist in ihr Wohnung nehmen.[5] Auch Gregor von Nazianz lehrt nirgends die zuvorkommende Gnade ausdrücklich,[6] sondern nur eine Gnadenhülfe welche er obendrein mit der allgemeinen Gnade der Schöpfung, Regierung und Offenbarung identificirt. Wenn Paulus Röm. 9, 16 sagt das Heil sei *οὐ τοῦ θέλοντος*, so erklärt das Gregor so: *τοῦτ' ἔστιν οὐ μόνον τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.*[7] Ebenso nun exegesirt auch Chrysostomus diese Worte; sie wollen nur sagen: *οὐ τὸ πᾶν αὐτοῦ ἐστιν, ἀλλὰ δεῖται τῆς ἄνωθεν χάριτος. δεῖ γὰρ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθὰ, καὶ ὅτε ἑλώμεθα ἡμεῖς, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' αὐτοῦ εἰςάγει.* Unser ist der Anfang, Gottes die Vollendung. Weil nun auf Gott der größere Theil fällt, so schreibt ihm der Apostel das Ganze zu, wie man eben im gewöhnlichen Leben redet.[8] Und diese Gedanken wiederholen sich bei ihm oftmals.[9] Wenn Gott sieht, daß wir eifrig nach der Tugend streben, so gewährt er uns alsbald seine Gnade, erleichtert unsre Mühe und stärkt unsre schwache Natur.[10] So sind denn für die subjektive Heilsverwirklichung ganz semipelagianisch Gnade und Freiheit zwei gleichstehende Größen. Wenn man auch sa-

1) *Εἰς τοὺς μακαρισμοὺς* or. 6 p. 815, D. 816, A. — 2) l. c. p. 818, A—D. — 3) *περὶ παρθ.* c. 1 p. 113, A. — 4) Landerer a. a. O. S. 556. — 5) de spir. sct. 22. Opp. ed. Maur. T. III p. 46. — 6) Landerer a. a. O. S. 558. — 7) Orat. 37 c. 13. Ed. Maur. Paris 1778. T. 1 p. 654. — 8) Hom. XII in Ep. ad Hebr. Opp. XII p. 805, D. — 9) z. B. Hom. XVII in Ev. Joann. Opp. VIII p. 115, C. — 10) Gen. hom. XLII Opp. II p. 474, A.

gen kann daß seine praktische Tendenz ihn veranlaßte das Moment der sittlichen Selbstthätigkeit zu betonen, so bedingte sie doch nicht diese dogmatische Anschauung. Chrysostomus aber ist bestimmend für die Denkweise der ganzen folgenden Zeit. Theodor von Mopsvestia's Schrift πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους[1] zeigt daß er keine durch den Fall herbeigeführte sittliche Korruption und Unfreiheit kennt, sondern nur eine natürliche Uebermacht des Fleisches, die allerdings nur von der Gnade gebrochen werden kann, aber erst durch die Auferstehung überwunden wird; während für den Menschen im Diesseits nur ἡ κατὰ δύνατον μίμησις dieser sündlosen Zukunft übrig bleibt.[2] Theodoret aber koordinirt Gnade und Freiheit ganz ebenso wie Chrysostomus, so daß das Wirken der Gnade von dem vorhergehenden Verhalten der Freiheit abhängig ist.[3] Und Johannes Damascenus hat nichts gethan als diese semipelagianischen Bestimmungen der früheren, besonders des Chrysostomus, wiederholt.[4] Die griechische Kirche ist auch seitdem nicht darüber hinausgekommen.

Man sieht: die freie Selbstbestimmung des Menschen ist nicht bloß die Freiheit im formalen sondern auch im realen Sinn. Nur ist diese geschwächt durch die sinnliche und endliche Natur des Menschen, welche für die dämonische Einwirkung Anknüpfung bietet. Es ist im Menschen von vornherein ein Gegensatz von Fleisch und Geist. Es kommt darauf an, wie sich der Mensch zu demselben stellt. Von der Entscheidung des Menschen für das Gute hängt die göttliche Gnadenhülfe zur Vollbringung des Guten ab.

Nun ist ja gewiß daß die thatsächliche Wirklichkeit auch vor der Bekehrung eine gewisse Willigkeit zum Guten im Gegensatz zum sündigen Wollen des Menschen zeigt. Der Gegensatz im Menschen beginnt nicht erst mit der Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher die Gnade Jesu Christi nahe bringt. Schon vorher ist im Menschen ein Streit der Gedanken. Hier liegt ein Zusammenhang der beiden Stadien des sittlichen Lebens. Dieß ist das Wahrheitsmoment der Lehre der Griechen. Aber indem sie schon dem ersten Stadium ein wirkliches Wollen des Guten und den Beginn des Glaubens zuschreiben, legen sie in jenes bereits den Anfang des zweiten Stadiums: Zwar das objektive Heil hat Gottes Gnade allein gewirkt; aber das subjektive hat in unsrem eignen Willensverhalten seinen Anfang genommen, der, ohne in einem inneren Kausalzusammenhang mit jenem zu stehen, unabhängig von demselben im Menschen selbst anhebt, nicht im göttlichen Gnadenwirken. Es ist offenbar daß das Heil der Menschheit und das Heil des Menschen nicht zusammenstimmen. Dieses ist nicht in jenem begründet sondern in der Natur

1) Gegen Hieronymus; vgl. Landerer a. a. O. S. 576. — 2) Vgl. a. a. O. S. 579 f. — 3) a. a. O. 582. — 4) a. a. O. 587. Ἔκδοσις lib. II c. XII. XXIX etc.

des Menschen selbst. Das christliche Denken steht noch nicht in Einheit mit sich selbst. Zum heilsgeschichtlichen, christologischen Theil der Dogmatik stimmt nicht der ethische, die Lehre vom ordo salutis. Diese ist nicht aus dem Neuen des Christenthums erwachsen, sondern hat seine Wurzeln in der vorchristlichen Ethik. Mit dieser theilt sie deßhalb auch ihre Voraussetzung, die Verkennung des sündigen Verderbens des Menschen. Die Spekulationen über die Begränztheit des Bösen und die Veränderlichkeit unsrer Natur die von selbst sich vom Bösen zum Guten wende, gewitzigt durch die dort gemachten Erfahrungen, sind eitel. Freilich hat Gott das Uebel als Folge der Sünde geordnet, daß dem Menschen zum Bewußtsein komme, daß er an der Sünde nicht ein Gut erwählt habe. Aber wir wissen auch von einem selbstmörderischen Zug der Lust der stärker ist als der Schmerz. Und zu meinen, der Christ sei im Grunde sein selbst, des Menschen, Werk, widerspricht völlig dem Bewußtsein des Christen, wenn es sich nur selbst versteht.

Wir finden also bei den griechischen Vätern den Zusammenhang des christlichen und des vorchristlichen Lebensstandes betont auf Kosten der spezifischen Neuheit des christlichen.

---

4) Die lateinische Kirche.[1]

Im Abendlande ist der Blick viel mehr auf die spezifische Neuheit des Christlichen gerichtet. Aber ihre Betonung führt bei Augustin zur Verkennung ihres Zusammenhangs mit dem Vorchristlichen.

Zwar weist auch Tertullian auf diesen Zusammenhang hin. Das Christenthum empfängt seine unwillkürliche Bestätigung von der anima naturaliter christiana. Aber die philosophische Bildung — bei den Griechen das Bindeglied — erscheint ihm als die Verderberin des ursprünglichen Wahrheitssinns. Und am Christenthum ist es nicht sowohl das Annehmbare, als vielmehr die Paradoxie der göttlichen Thorheit, welche er, Paulus überbietend, feiert: credo quia absurdum. Bildet nun schon von Seiten seiner Erkenntniß das Christenthum einen Widerspruch zur Wirklichkeit — wenn auch nicht zur Anlage — des menschlichen Denkens, wie viel mehr die ethische Seite desselben! Tertullian ist der erste, welcher mit Entschiedenheit das erbsündliche Verderben lehrte, das vitium originis, diese corruptio naturae, quae alia natura est. Sein bekanntes Wort: quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum[2] bildet kein Argument hiegegen; denn nicht

1) Wörter, die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit u. s. w. II, 1. 1860. Enthält die lat. Väter vor Augustin. — 2) de baptismo 18.

das peccatum, sondern nur die peccata leugnet er bei den Kindern, und die Heilsnothwendigkeit der Taufe ist ihm unfraglich. Zwar ist auch auf dem Gebiete des sittlichen Wollens die ursprüngliche Anlage nicht aufgehoben. Das malum animae eignet uns nur so, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale; quod enim a deo est non tam exstinguitur quam obumbratur.[1] Dazu gehört sowohl das Gottesbewußtsein, wie es sich im unwillkürlichen testimonium animae ausspricht, als auch τὸ αὐτεξούσιον, welches Tertullian dem Marcion und Hermogenes gegenüber standhaft vertheidigt. Dieses bildet die Voraussetzung des göttlichen Gnadenwirkens. Aber doch nur die Voraussetzung für dieses. Je höher ein Gut, eine Sittlichkeit, um so mehr ist sie eine Wirkung Gottes und seiner Gnade.[2] Die Gnade ist eine umbildende Macht; aber doch nur so, daß sie immer den freien Willen und dessen Bethätigung voraussetzt: aus Steinen können Kinder Abrahams werden, wenn sie sich in den Glauben Abrahams formiren lassen; und Otterngezüchte wird Frucht der Buße bringen, wenn es das Gift der Bosheit ausspeit; haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberam arbitrii potestatem.[3] Die Gnade ist eine innerlich umbildend wirksame Macht, die Freiheit ist die Empfänglichkeit hiefür. Aber in dieser Willensfreiheit ist doch auch die Möglichkeit des Glaubensanfangs begründet. Durch diesen müssen wir uns die Gnade verdienen. Wir werden Gottes, si meruerimus.[4] Und da das Gute in der menschlichen Natur nur verdunkelt, nicht verderbt ist, so kommt durch die Gnade der neuen Geburt nur der vom Gewand der Sündhaftigkeit zugedeckte Grund der Seele zu Tage.[5] Wie Tertullian vor der Rechtfertigungs- oder Taufgnade das sittliche Werk der Buße fordert, durch welches sich der Mensch jene verdient (meretur),[6] so fordert er auch nach der Taufe Werke des selbstthätigen menschlichen Verhaltens, welchen er satisfaktorische und meritorische Bedeutung Gott gegenüber beilegt.[7] Durch diese Theorie vom verdienstlichen Werke wurde die volle Würdigung der Gnade verhindert.

Dieß letztere ist bekanntlich noch stärker der Fall bei Cyprian. Zwar lehrt er die Vererbung der Sünde auf der einen, und dei est omne quod possumus auf der andern Seite; und Augustin berief sich besonders auf Cyprian und vornämlich auf seine Erklärung des V. U.,[8] und verweist wiederholt auf Cyprians Wort: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit.[9] Aber auch nach ihm hat die Gnade den Glauben zur Voraussetzung:

1) de anima 41. — 2) Quod maxime bonum id maxime penes deum. De patient. 1. — 3) de anima 21. — 4) adv. Hermog. 5. — 5) de anima 41. — 6) de poenit. 6. — 7) Vgl. Landerer a. a. O. S. 600. — 8) contra duas epistolas Pelagianorum IV, 9. — 9) testim. III c. 4.

quantum fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus, der Glaube aber ist Sache unsres freien Willens: credendi vel non credendi libertas in arbitrio posita.[1] Demnach haben wir den Anfang mit dem Wollen zu machen und Gottes Gnade schenkt dann das Können zum Vollbringen. Aber die Gnade ist doch eine innerlich wirkende und umbildende Macht, welche eben den freien Willen als das empfängliche Organ ihrer Wirksamkeit verwendet. Nur tritt jene Theorie von den verdienstlichen Werken störend dazu und beeinträchtigt die Bedeutung der Gnade.

Viel entschiedener und bewußter dogmatisch als dieß bei Tertullian und Cyprian der Fall ist, bei denen der „ethisch-praktische“ Gesichtspunkt vorwiegt, weist Hilarius den Anfang des Heilslebens dem freien Willen zu: est quidem in fide manendi a Deo munus, sed incipiendi a nobis origo est. Et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet ut velit; deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas non obtinet; meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis.[2] Divinae misericordiae est ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat: ex nobis autem initium est, ut ille perficiat.[3] Das ist offenbar die griechische Lehre.

Viel entschiedener auf die Seite der Gnade stellt sich Ambrosius. Während bei Hilarius — ganz semipelagianisch — die Entscheidung des freien Willens für das Gute den Anfang macht und die Gnade dann nur als nothwendige Hülfe hinzukommt, läßt Ambrosius schon den Anfang von der zuvorkommenden inneren Wirksamkeit der Gnade gesetzt werden: a deo praeparatur voluntas hominum;[4] audeo dicere quod homo viam non adoriri possit nisi deum habeat praeviantem.[5] Andrerseits verbindet er damit von vornherein die Wirksamkeit des freien Willens, so daß nur eben „Niemand ohne den HErrn anfangen kann;“[6] ja „es will die Sonne der Gerechtigkeit, daß man ihr zuvorkomme und sie wartet auf unser Zuvorkommen;“[7] „Sache des erbarmenden Gottes ist es, daß du vollenden kannst was du begonnen.“[8] Beide Reihen vermitteln sich dadurch, daß das Verlangen vom Menschen ausgeht: concupiscimus enim desiderare, quasi non sit potestatis nostrae desiderium, sed gratiae dei,[9] so daß also mit der Gnade sich diese gute Willensregung verbindet. Er lehrt die Synergie. So kann er denn wohl sagen, daß das Ganze der Gnade zuzuschreiben sei,[10] sofern die berufende Gnade allein uns das Heil vermittelt.

---

1) testim. III, 52. 54. — 2) In Psalm. 119. lit. XIV, 20. — 3) l. c. lit. XVI. Nro. 10. — 4) In Luc. I, 10. — 5) l. c. II, 84. — 6) l. c. — 7) In Psalm. 118. serm. 19, n. 30. — 8) l. c. serm. 10, 35. — 9) l. c. serm. 3, 33. — 10) Totum gratiae deputat (Paulus), l. c. 20, 16. — Ad ipsum (Christum) ergo omnia jure referenda sunt. Ps. 43, 12.

Augustin hat sich außer auf Cyprian besonders auf Ambrosius berufen;[1] aber er hat dieselben nach seinem Sinn verstanden und gedeutet.

Gleichzeitig aber mit Augustin stand den Pelagianern Hieronymus gegenüber. Den freien Willen als Vermögen des Guten und Bösen schreibt auch er dem Menschen zu, so daß jener, in die Schwebe zwischen beide Gegensätze gestellt, sich wenden kann wohin er will.[2] Daß nun der Mensch auf der Seite der Sünde steht, liegt an der fragilitas carnis, welche den Willen treibt zu thun, was er doch nicht will.[3] Mit dieser Erklärung der Sünde aus der natürlichen Beschaffenheit der sinnlichen Natur verbindet er dann äußerlich das peccatum originale. Ihre innere dogmatische Verbindung vermittelt sich römisch durch den Begriff der carentia gratiae, wodurch die sinnliche Natur zu der sündigen Bethätigung kommt. Damit begründet er nun die Nothwendigkeit der Gnade, die ihm aber nur ein adjutorium ist. Denn einerseits müssen wir propria voluntate zu Gott zurückkehren, andrerseits werden wir nicht selig, wenn uns Gott nicht zieht und unterstützt.[4] Ohne Gottes Hülfe schwindet alle Kraft des Menschen; Joh. 6,44 lehrt, daß durch seine Kräfte und seine Anstrengung Keiner zu Jesu kommen kann.[5] So vertheilt Hieronymus die Heilsaneignung zwischen den freien Willen und die Gnade. Das Wollen haben wir vom freien Willen, aber der Hülfe Gottes verdanken wir das Thun[6] oder die Vollendung des Wollens und Strebens:[7] nostrum est rogare, illius tribuere quod rogatur; nostrum incipere, illius perficere; nostrum offerre quod possumus, illius implere quod non possumus.[8] So lehrt Hieronymus gegenüber dem Pelagianismus — mehr dem Semipelagianismus als dem Synergismus ähnlich. Zwar lesen wir bei ihm auch wieder, daß wir selbst dieß, daß wir Buße thun, nicht zu erfüllen vermögen, wenn uns nicht der HErr zuvor bekehrt hat.[9] Aber dieses Wort, welches seine Erklärung in der berufenden Gnade findet, vermag die Bedeutung jener anderen Worte nicht aufzuheben. Dogmatische Schärfe und Konsequenz war nicht des Hieronymus Stärke. Aber so viel ist jedenfalls ersichtlich, daß mit der entgegenkommenden Gnade Gottes sich ein entgegenkommendes freies Willensverhalten verbinden muß, nach dessen Maß sich das Maß jener dann bestimmt. Dem entspricht auch, daß Hieronymus

1) Vgl. c. duas epp. Pelagg. IV, 11. de grat. Chr. c. 44. — 2) Inter hoc jurgium media anima constitit, habens (quidem) in sua potestate bonum et malum velle et nolle. Comm. in ep. ad Gal. III, 5, T. VII, 500. ed. Vallarsi. Venet. 1766. — 3) Ep. ad Ctesiphont. n. 9 T. I p. 1037. — 4) Quamvis enim propria voluntate ad deum revertamur, tamen nisi ille nos traxerit et cupiditatem nostram suo roboraverit praesidio, salvi esse non poterimus. Comm. in Jerem. I, 3, 22. T. I p. 863. — 5) Dialog. III, 9 p. 791. 792. — 6) l. c. 10 p. 1038. — 7) l. c. I, 5 p. 700 u. ö. — 8) III, 1 p. 781. — 9) Vide quantum sit auxilium dei et quam fragilis humana conditio, ut hoc ipsum quod agimus poenitentiam, nisi nos dominus ante converterit, nequaquam implere valeamus. Comm. in Jerem. VI, 31, 18. 19 T. IV p. 1066.

die Prädestination durch die Präscienz des freien sittlichen Verhaltens bestimmt sein läßt.

Man kann nicht verkennen, daß bei den Abendländern kein solcher Dualismus zwischen der Lehre vom objektiven und der vom subjektiven Heil, vom Heil in Christo und vom Heilsweg und der Heilsaneignung besteht wie bei den Griechen. Das christliche Denken ist hier einheitlicher und gründlicher aus dem spezifisch Neuen des Christenthums erwachsen und durch eine gründlichere Erkenntniß der erbsündlichen Verderbtheit bedingt; wie denn deßhalb die Abendländer den Begriff einer innerlich wirkenden und erneuernden Gnade — gratia interna praeveniens — kennen, der den Griechen fehlt. Aber doch ist auch hier die gemeinsame Anschauung diese, daß in der unverlornen natürlichen Freiheit des Willens das Vermögen zum Wollen des Guten mit enthalten sei, so daß der Anfang der Bekehrung und Heilsaneignung von der Willensentscheidung des Menschen für das Gute wenigstens auch ausgehen müsse — wiewohl hier zwei Richtungen neben einander hergehn, von denen die eine stärker den Anfang dieser Selbstentscheidung betont, wie besonders Hilarius, die andere stärker die für die Glaubensermöglichung bedingende Bedeutung der berufenden Gnade, wie besonders Ambrosius.

Augustinus.[1]

Auch Augustin steht am Anfang noch ganz auf dieser Bahn. Ja hinter Ambrosius geht er zurück. So erscheint er wenigstens in seiner Schrift de diversis quaestionibus welche er ein Jahr nach seiner Taufe (387) begonnen.[2] Wir bilden zwar Alle die massa peccati. Aber die zuvorkommende Gnade beruft uns zum Glauben; und es ist unsre Sache den Glauben zu leisten um dadurch aufzuhören zu jener massa zu gehören und zu Kindern Gottes und so von Sünden rein zu werden.[3] Zwar spricht die Schrift von Erbarmung und Verstockung, welche Gott den verschiedenen Menschen verschieden zu Theil werden lasse. Aber dieser Wille Gottes ist durch die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Menschen selbst bedingt. Denn obwohl sie Alle wegen der allgemeinen Sünde die eine massa ausmachen, so ist unter ihnen doch ein sittlicher Unterschied; so daß also in ihnen selbst der Grund liegt, warum Gott den Einen rechtfertigt, den Andern verstockt.[4] So muß also das Wollen des Menschen vorangehn. Preces, dolores, velle geht

1) Wiggers Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle. 1833. Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade. Theol. Zeitschr. 1860, 1. — 2) Opp. Aug. ed. Bened. Paris 1841. T. VI p. 11—100. — 3) Peccatores igitur credere jubentur, ut a peccatis credendo purgentur. l. c. p. 71. — 4) Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione. p. 72.

dem Erbarmen Gottes voran, welches mit seinem Frieden nach dem Weihnachtsgruß der Engel nur den homines bonae voluntatis zu Theil wird. Aber freilich wird dieß velle erst hervorgerufen durch die göttliche vocatio, innere oder äußere — denn sie ist mannigfaltiger Art —; der Mensch aber muß der göttlichen vocatio gehorchen wollen.[1] Dieser Wille erscheint in dieser Darstellung Augustins nicht durch eine umwandelnde, schöpferische Wirkung des Geistes Gottes hervorgerufen, sondern durch die Erkenntniß des Guten was Gott dem Menschen zugedacht hat vermittelt, also durch das docere, welches doch nur didaktische Bedeutung, nicht eigentlich effektive Kraft hat.

In dieselbe Zeit (388—395) fällt seine Schrift de libero arbitrio libri III.[2] Besonders das dritte Buch ist von Bedeutung, um Augustins damalige Anschauung vom Verhältniß des freien Willens zur Gnade erkennen zu lassen. Es ist billig, daß Gott den, der sich bekehren will, nicht hindert sondern unterstützt;[3] er hat aber bei aller unsrer Unwissenheit und sittlichen Schwachheit uns das Vermögen zu bitten, zu fragen, zu versuchen nicht genommen, sondern er will denen die bitten geben, die welche suchen finden lassen, denen die anklopfen aufthun.[4] Recht suchen zu können, nach der Seligkeit zu streben, liegt im Vermögen des Menschen — solche Würde hat Gott dem Menschen gegeben.[5] Es sind aber besonders die Leiden dieses Lebens wodurch Gott ein Verlangen nach dem Ewigen erweckt.[6]

Hier sind die Anfänge eines guten Wollens gelehrt, welche bereits jenseits der Einwirkung der Heilsgnade liegen. Zwar ist es Augustins Absehn in dieser gegen die Manichäer gerichteten Schrift alle Schuld am Bösen von Gott fern zu halten und auf den freien Willen des Menschen abzuladen, so daß er dadurch veranlaßt ist hervorzuheben, daß Gott diesem vielmehr die Möglichkeit des Guten gegeben; aber er spricht von einer schon natürlicher Weise vorhandenen, nicht erst durch die Heilsgnade gewirkten Möglichkeit. So sah er sich denn in seinen Retraktationen genöthigt,[7] diese Ausführungen vor dem Gebrauch, den Pelagius davon machte, zu sichern. Nicht im Gegensatz zur Gnade, wie Pelagius, sondern zur Nothwendigkeit im manichäischen Sinn habe er den freien Willen gelehrt, ohne dabei die Gnade zu leugnen oder auch nur zu verschweigen. Aber die Sicherstellung seiner Schrift ist zugleich eine Zurechtstellung derselben. Denn er erklärt sich so, daß der freie Wille nur als das formale Vermögen des Handelns erscheint, des sündhaften und des frommen, während das Wollen selbst, die voluntas ipsa, unter

---

1) p. 73. — 2) Opp. T. I p. 1221—1310. — 3) l. c. p. 1297. — 4) p. 1299. — 5) Tantum illi praestitit dignitatis, ut in eius etiam potestate poneret, si vellet ad beatitudinem tendere. p. 1303. — 6) p. 1304. — 7) I, 9. T. I p. 595 sqq.

der Dienstbarkeit der Sünde steht, von welcher sie von der Gnade befreit werden muß, um Herr über die Sünde zu werden.[1]

Die Wendung zu dieser anderen Denkweise fällt mit seinem Episkopat (396) zusammen. Wiederholt hebt Augustin den Antritt desselben als den Beginn seiner volleren Erkenntniß der Wahrheit von Gnade und freiem Willen hervor.[2]

Seine veränderte Anschauung ist niedergelegt bereits in der ersten Schrift die er als Bischof schrieb, in seinen 2 BB. de diversis quaestionibus ad Simplicianum,[3] an welchen Augustin in seinen Retraktationen[4] bereits nichts mehr zu ändern oder zurechtzustellen fand. Das Schriftwort, welches vorzugsweise seine Gedanken bestimmt, wurde 1 Kor. 4, 7: „Was hast du das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber empfangen hast, was rühmst du dich als einer der es nicht empfangen?" Immer wieder kommt er auf dasselbe zurück, um in Uebereinstimmung mit dem Worte Cyprians: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil est[5] Gottes Gnade zur alleinigen Urheberin alles Guten in uns zu machen und auch die allerersten Anfänge des guten Wollens auf sie zurückzuführen. Allem — führt er im ersten Buch jener Schrift in der zweiten Quaestio aus Anlaß einer Abhandlung über Röm. 9 aus[6] — geht die Berufung voran. Denn allen guten Werken vorher geht der Glaube, auch den guten Werken eines Kornelius wenigstens ein anfangender Glaube, denn es gibt einen anfangenden Glauben, welcher gleichsam Empfängniß, noch nicht Geburt ist.[7] Aber allem Glauben vorher geht die Berufung, in welcher auch die Erwählung erst begründet ist. Denn nicht etwa durch die Präscienz des Glaubens ist die Erwählung bedingt, so daß doch menschliches Verhalten dem göttlichen Erbarmen voranginge,[8] sondern die vocatio ist das erste.[9] Die vocatio ist aber nicht bloß von didaktischer sondern von effektiver Bedeutung. Und zwar ist ihr effektives Wirken ein begründendes. Gott hilft nicht blos etwa unserm Wollen zum Vollbringen, sondern Gottes Erbarmen wirkt unser Wollen selbst, die bona voluntas ist ein donum dei durch die vocatio; die vocatio ist effectrix bonae voluntatis.[10]

Nun ist dem Christen nichts gewisser als dieß: was hast du das du nicht empfangen hättest? Das neue Leben in Christo, in Glaube und Liebe, verdanken wir schon in seinen ersten Anfängen der Gnade, der wirksam aneignenden Gnade. Denn gewiß, wie Augustin so oft erinnert, gratia nisi gratis sit gratia non est; sie kann nicht Lohn unsres eignen guten Wollens, sondern muß die allen seinen Anfängen vorangehende Macht desselben sein.[11]

1) p. 596 sq. — 2) z. B. Retract. Opp. I l. II. De praedest. sct. Opp. X, 3 p. 964. c. 4. p. 966. — 3) Opp. T. VI. p. 102—148. — 4) lic. II c. I Opp. T. I p. 629 sqq. — 5) l. c. p. 630. — 6) T. VI p. 110—128. — 7) p. 112. — 8) p. 114. — 9) p. 115. — 10) p. 118. — 11) vgl. z. B. de gratia Christi c. 23 Opp. T. X p. 372.

Es war ein Schritt auf der Bahn der Wahrheit, die Gott die Ehre gibt, welchen Augustin vorwärts that. Aber diese Wahrheit ist doch einer zweifachen Fassung fähig, einer richtigen und einer unrichtigen. Es fragt sich in welchem Sinn die Gnade Gottes als effectrix bonae voluntatis gefaßt wird, ob in dem, daß sie uns das Vermögen wirkt das Gute zu wollen, oder ob in dem, daß sie das gute Wollen selbst in uns wirkt. Jenes ist die Lehre unsrer Kirche, dieses die Lehre Augustins. Und diese führt mit Nothwendigkeit zur partikularen Prädestination, während jene zur Lehre von der allgemeinen Gnade. Ein Zweifaches, wenn ich recht sehe, war bestimmend für Augustins unrichtige Fassung der Wahrheit die er vertrat — seine Anschauung vom göttlichen Wirken und sein Gegensatz zur pelagianischen Lehrfassung. Dieser ließ ihn auch weiterhin die richtige Erkenntniß nicht finden; jene machte sie ihm von vornherein unmöglich.

Wir betrachten zuerst seinen Gegensatz zur pelagianischen Lehrfassung.

Pelagius — so stellt Augustin in seiner aus dem Jahre 418 stammenden Schrift de gratia Christi c. 5[1] die Lehre desselben dar — unterscheidet ein dreifaches, die Möglichkeit oder das Vermögen des Menschen recht beschaffen zu sein, den Willen oder den Entschluß es zu sein, und die Handlung oder das wirkliche Rechtbeschaffensein[2]; von denen das erste von Gott dem Schöpfer verliehen, die andern beiden aber Sache des Menschen seien.[3] Das von Gott gegebene Können ist das mit der sittlichen Natur des Menschen gesetzte formale Vermögen, welches dann erst vom Menschen mit realem sittlichen Inhalt frei erfüllt wird. Pelagius bezeichnet es in seiner Schrift de lib. arb. lib. I,[4] als possibilitatem utriusque partis — velut quandam radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat, et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum, vel sentibus horrere vitiorum. Demnach trägt der Mensch zunächst keine sittliche Bestimmtheit an sich, keinen sittlichen Inhalt in sich, — non pleni nascimur — sondern empfängt diesen erst durch seine eigene freiwählende Willensthat, und das sittliche Leben wird zur atomistischen Summe einzelner Akte freier sittlicher Selbstentscheidung.

Zwar nennt Pelagius nicht bloß diese Naturgabe der formalen Freiheit, die possibilitas bonae actionis a deo creatore insita, Gnade, sondern er läßt zu ihr auch noch die besondere Gnade, gratiae auxilium, hinzutreten, aber diese besteht ihm nur in didaktischer Hülfe, in Gesetz und Unterricht, wogegen

1) Opp. T. X p. 361 sq. — 2) Possibilitatem scilicet qua potest homo esse justus, voluntatem qua vult esse justus, actionem qua justus est. l. c. c. 3. p. 362. — 3) Pelagius Worte nach Augustin's Citat: primo loco posse statuimus, secundo velle, tertio esse. Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. Primum illud — ad deum proprie pertinet —; duo vero reliqua — ad hominem referenda sunt. l. c. c. 4. — 4) l. c. c. 18 p. 369 sq.

Augustin mit Recht geltend macht, daß das Gesetz nicht lebendig machende Gnade sondern tödtender Buchstabe sei, die Gnade aber nicht bloß lehrende sondern vielmehr wirkende.[1] Es fragt sich nur wie ihre Wirksamkeit gefaßt wird.

Indem Augustin bei der Dreitheilung des Pelagius verbleibt, erinnert er daran, wie der Apostel Phil. 2, 13 gerade das Wollen und das Vollbringen Gott zuschreibe und darein, nicht in jene possibilitas, die Gnade setze.[2] Augustin faßt wie Pelagius das Vermögen als das formale und stellt demselben das wirkliche gut Wollen, Denken, Reden, Thun gegenüber, so aber daß er nun dieses der Wirkung Gottes zuschreibt. Er übersieht, daß es noch ein anderes Können gibt, als jene pelagianische possibilitas, ein neugewirktes und gegebenes Können des Guten, mit welchem noch nicht ohne Weiteres die Wirklichkeit des guten Wollens gegeben ist.

Nicht müde werdend auf jenes apostolische Wort Phil. 2, 13 zu verweisen, sucht er zu zeigen, daß die Gnade ita suadet ut persuadeat, daß daher nur die zum Glauben kommen, welchen die Gnade in der Verkündigung so wirksam nahe kommt, mit andern Worten: nur die welche der Vater zieht zum Sohne;[3] diese aber, in denen die Gnade diese Wirkung übt, kommen dann wirklich. Denn: jeder der gehört hat von meinem Vater und gelernt kommt zu mir, sagt der HErr Joh. 6, 45, so daß also wer nicht kommt, nicht gelernt hat, wer aber gelernt hat nicht bloß kommen kann, sondern wirklich kommt; denn bei ihm sind Können und Wollen und Wirklichkeit beisammen.[4] Es lag auf der Hand, daß die bloß formale Freiheit der pelagianischen possibilitas nicht die Wurzel des wirklichen sittlichen Verhaltens, des guten wie des bösen, sein könne, sondern daß ein materiales sittliches Prinzip im Menschen erfordert werde. Da war dann ein zweifaches möglich: die Liebe oder die Begierde. Hat nun das leztre seinen Grund im Menschen, so folgt, daß jenes nur aus Gott ist, gegeben mit der Gottesthat der Wiedergeburt.[5] Beide sittliche Grundrichtungen können den Inhalt jenes formalen Vermögens der possibilitas bilden.[6] So glaubte er also das gut Wollen selbst als wirkliches, nicht bloß das materiale Wollenkönnen des Guten als Wirkung Gottes fassen zu müssen. Denn die Gnade ist zu preisen nicht wegen der Möglichkeit, sondern wegen der Wirklichkeit des guten Wollens und der guten Werke; das Wollen und Thun selbst bringt Gott in uns hervor[7] Auf diesen Gedan-

1) c. 7—9 p. 364 sq. Vgl. auch de gestis Pelagii c. 7—9 T. X p. 332. — 2) de gratia Christi c. 5 p. 363. — 3) c. 10 p. 366. — 4) c. 14 p. 368. — 5) Illa ergo possibilitas non ut ille opinatur una eademque radix est bonorum et malorum. Aliud est enim caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum. — Cupiditas hominis quae vitium est hominem habet autorem c. 20. — Caritas autem quae virtus est ex deo nobis est, non ex nobis c. 21. p. 370. — 6) Quoniam illa possibilitas utriusque radicis est capax. c. 21 p. 371. — 7) c. 25 p. 373.

ken kommt Augustin immer zurück, weil er nur innerhalb jenes Gegensatzes der pelagianischen possibilitas und der wirklichen bona voluntas sich bewegte und daher nicht zur Erkenntniß jenes Mittleren, des neuen von Gott gewirkten Vermögens des Guten gelangte. Dadurch aber ward er mit Nothwendigkeit zum prädestinatianischen Irrthum geführt.

Schon im Jahre 412 hatte Augustin in seiner bedeutsamen Schrift de spiritu et litera[1] diese Frage von der wirkenden Gnade im Gegensatz zu Pelagius behandelt. Zwar bezeichnet er nach früherem Sprachgebrauch auch jetzt noch die gratia als adjutorium[2]; aber er faßt sie doch als begründend, nicht bloß hilfreich wirkend. Geschweige daß sie bloß im docere bestände[3]; sondern zum lib. arb. und zur doctrina muß noch die Gnade selbst d. i. der heilige Geist hinzu kommen, welcher in uns Freude und Liebe zum höchsten Gut d. i. zu Gott wirkt, denn unser freier Wille kann gar nichts Gutes, wenn nicht die Liebe zu Gott ausgegossen wird in unsre Herzen[4]; während das Gebot, die doctrina, für sich tödtet.[5] Es kann wohl auch das Gesetz Werke hervorrufen — timore poenae; aber ebendeswegen gelten diese nicht vor Gott.[6] In der lex operum sagt Gott zum Menschen: fac quod jubeo; nach der lex fidei spricht der Mensch zu Gott: da quod jubes.[7] Und der spiritus vivificans ist es dann welcher die Liebe des Herzens zum Willen Gottes in uns wirkt.[8] Kurz, das ist das Thema dieser ganzen Schrift, daß das Gebot nichts wirkt, sondern der heilige Geist. Durch diese wirksame gratia des neuschaffenden heiligen Geistes wird das lib. arb. nicht aufgehoben sondern erst zur Wahrheit — statuitur —; denn der vorher unter der Sünde geknechtete Wille wird nun erst zu einem recht freien.[9] Vorher ist bloß formale Freiheit da, nun reale; zwischen beiden ist keine Vermittlung, die zweite ist ein neuer Wille, ein von Gott selbst geschaffenes Wollen. Denn freilich sind wir es die glauben, aber zuerst gibt uns Gott die voluntas credendi, und wirkt das Glauben selbst in uns — ipsum velle credere deus operatur in homine,[10] so daß also des Menschen lib. arb. nur die Form des göttlichen Wirkens des neuen Wollens ist.

Wie nun aber, wenn Gott das Glaubenwollen selbst wirkt, nicht bloß die innere reale Möglichkeit sondern die Wirklichkeit des Glaubens — warum kommt es dann nicht bei Allen zu solcher Wirkung? Diese Frage stellt Augustinus zum Schluß auf; aber mit der kurzen Verweisung auf die Freiheit und das Geheimniß des göttlichen Willens bricht er seine Schrift rasch ab.[11] Es gibt keine Antwort als die calvinische: quia voluit, und keine andere Konsequenz jenes Satzes als den partikularen Prädestinatianismus.

1) Opp. T. X p. 201 — 246. — 2) z. B. p. 201. 202. 212. — 3) c. 2 p. 202. — 4) c. 3 p. 203. — 5) c. 4 p. 203. — 6) c. 8 p. 208. — 7) c. 13 p. 214. — 8) c. 19 p. 220. — 9) c. 33 p. 233 sq. — 10) c. 34 p. 240. — 11) c. 36 p. 246.

Immer wieder kommt Augustin in einer Reihe späterer Schriften auf diesen Satz von der schlechthin wirkenden Gnade zurück. In seiner Schrift de gratia et libero arbitrio, aus dem Jahre 426 oder 427,[1] weist er nach, wie durch die Gnade allein alles Gute in uns bedingt sei,[2] wie die Bekehrung, wie der Glaube ein donum dei, vom Geist der Gnade gewirkt sei.[3] Zwar sind wir es die wollen — so daß also die voluntas libera nicht aufgehoben wird —, aber Gott macht daß wir das Gute wollen und gibt dann diesem von ihm gewirkten Wollen auch die Kraft des Thuns.[4] Schon die ersten, schwachen Anfänge, der erste schwache Wille des Anfangs ist ein Werk dieser Gnade, der gratia praeparans; Gott wirkt ohne uns daß wir wollen, dann erst, wenn wir wollen, wirkt er mit uns.[5] Daß aber diese Gnadenmittheilung, welche den bösen Willen zu einem guten macht, ohne doch den Willen aufzuheben, und dann dem guten hilft,[6] vom Verhalten des freien Willens ganz unabhängig ist, beweist allein schon die Thatsache der Kindertaufe.[7]

In seiner Schrift de correptione et gratia,[8] aus derselben Zeit, nimmt Augustin diese Frage wieder auf. Schon das Verlangen nach der Gnade ist Gnade,[9] deren Wirkung der neue, freigewordene Wille ist[10] — nicht bloß die Möglichkeit des guten Wollens. Denn das ist es gerade was den Vorzug des Erlösten vor Adam bildet. Denn dem ersten Menschen wirkte Gott die Möglichkeit des guten Wollens, dem neuen Menschen die Wirklichkeit desselben.[11] Und wie mit dem Wollen des Guten, so ist es auch mit dem Beharren in demselben. Denn darin zeigt sich die Macht der neutestamentlichen erlösenden Gnade, daß sie bewirkt, daß der Mensch im Guten nicht bloß beharren kann sondern auch wirklich beharren will.[12] Denn der Art ist der Gnadenbeistand den Gott verleiht, daß darin die Beharrlichkeit als Gabe mit enthalten ist.[13] Mit andern Worten: Gott wirkt das Verhalten selbst. Denn Gott verleiht nicht das bloße Wollenkönnen sondern das wirkliche Wollen.[14] Das ist nicht ein Zwang den Gott den Menschen anthut, sondern ein innerliches Wirken im Herzen, wodurch er die Herzen bestimmt vermittelst des Willens, den er selbst wirkt.[15] Denn Gott hat den Willen der Menschen mehr in seiner Gewalt als diese selbst.[16]

So hört das Verhalten der Gläubigen auf, ihr selbst eigenes zu sein,

---

1) Opp. T. X p. 881—912. — 2) c. 4 p. 886. — 3) c. 5 p. 887. c. 7 p. 891. c. 14 p. 898. — 4) c. 15 p. 899. — 5) c. 17 p. 901: Ut velimus, sine nobis operatur; cum autem volumus —, nobiscum cooperatur. — 6) c. 20 p. 905. — 7) c. 22 p. 909. — 8) Opp. T. X p. 915—946. — 9) c. 1 p. 917. — 10) c. 8 p. 926 sq. — 11) Tale quippe erat adjutorium quod desereret cum vellet et in quo permaneret si vellet, non quo fieret ut vellet. Haec prima est gratia quae data est primo Adam; sed haec potentior est in secundo Adam — qua etiam fit ut velit. c. 11 p. 935. — 12) c. 11 p. 936. — 13) c. 12 p. 937. — 14) c. 12 p. 940. — 15) c. 14 p. 944. — 16) l. c.

und wird zum ausschließlichen Werke Gottes, und der Wille des Menschen wird zu einer bloßen Form des göttlichen Wirkens.

Dieß ruht auf einer allgemeineren Anschauung, welche nicht erst durch den Gegensatz zu Pelagius hervorgerufen ist, vielmehr diesen wenigstens mit bestimmt.

Schon lange vor dem Kampf mit Pelagius, bereits in den quaestiones ad Simplicianum aus dem Jahre 397, spricht sich Augustin ebenso wie in den antipelagianischen Schriften über die göttliche Bewirkung des guten Wollens im Menschen aus. Die bona voluntas ist selbst donum dei, denn die vocatio ist effectrix bonae voluntatis.[1] Gott wirkt uns nicht das neue Vermögen, daß wir glauben, lieben u. s. w. können, so daß in diesem Sinn unser Glaube u. s. w. sein Werk wäre, sondern er wirkt unser Glauben und Lieben selbst.

Dieß hat nicht bloß seinen Grund in unsrem sittlichen Unvermögen zum Guten sondern in der **Wirkungsweise Gottes** seit der Sünde. Denn daß die vocatio eine effectrix bonae voluntatis ist beruht darin, daß Gottes Wollen und Wirken überhaupt in dem Sinn ein wirkungskräftiges ist, daß ihm sein Erfolg nicht fehlen kann. Denn unser Wille zwar vermag nichts ohne Gott, wohl aber Gottes Wille Alles ohne uns: illud manifestum est, frustra nos velle, nisi deus misereatur; illud autem nescio quomodo dicatur, frustra deum misereri, nisi nos velimus. Zwar werden nicht Alle, die Gott beruft, Genossen der Gnade: Viele sind berufen aber Wenige sind auserwählt. Aber sollte das, daß die Einen erfolglos berufen sind, die Andern erfolgreich, seinen Grund im Verhalten des Menschen haben? Wie wäre das möglich, da Gott dieß Verhalten selbst erst wirkt, und da des Menschen Wille den Willen Gottes doch nicht erfolglos machen kann? Sollte Gott nicht so berufen können, daß er den Willen des Menschen erfolgreich bestimmt? Dann wäre ja doch die Bekehrung nicht Sache der Erbarmung Gottes, sondern des Wollens und Laufens des Menschen; denn die Gnade des berufenden Gottes wäre an sich nicht ausreichend, sondern es müßte noch der willige Gehorsam des Berufenen hinzukommen.[2] Vielmehr kann die Wirkung des göttlichen Erbarmens nicht vom Menschen abhängen, so daß Gott vergebens Gnade erwiese, wenn der Mensch nicht wollte, sondern es hängt nur von der göttlichen Berufung ab, ob die Menschen dadurch bestimmt werden, dem Rufe zu folgen.[3] Es ist also ein Unterschied zwischen vocatio und vocatio. Die Einen sind congruenter vocati, die Andern nicht. Illi electi qui congruenter vocati. Etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est, ut sequantur. Es ist also nur Sache des

1) Opp. T. VI. de div. quaest. ad Simpl. quaestio II, 12. 13 p. 118. — 2) l. c. — 3) l. c.

freien Erbarmens Gottes, und nicht menschlichen Wollens: quia nullius Deus frustra miseretur, cuius autem miseretur sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat.[1] Wenn also der Eine zum Glauben kommt der Andere nicht — sollte Gott diesen nicht ebenso zum Glauben haben bewegen können wie jenen? Mag der Wille des Menschen noch so widerstreben, Gott muß doch alles Widerstreben überwinden können. Quis enim dicat, modum vocandi, quo ei persuaderetur ut crederet, etiam omnipotenti defuisse?[2]

Es ist also der Machtwille Gottes, dessen sich der freie Erwählungswille bedient. Ist es aber der Machtwille, welcher auch auf diesem Gebiete der sittlichen Selbstentscheidung die eigentliche und ausschließliche Entscheidung herbeiführt, so hat das zur Voraussetzung eine Anschauung von der Selbstbestimmung des menschlichen Willens, welche dieselbe im Grunde verneint, und zur nothwendigen Konsequenz die Lehre von der partikularen Prädestination. Auf jene Frage geht Augustin hier nicht ein; aber diese Konsequenz zieht er bereits in dieser Schrift aus dem Jahre 397.

Ist die Erbarmung Gottes allmächtig, also unwiderstehlich wirkend, wenn sie den beabsichtigten Erfolg in einem Menschen wirken will, so kann es ja wiederum nur im Willen Gottes begründet sein, wenn sie in einem andern die entsprechende Wirkung nicht hat. So folgt von selbst, daß die Verhärtung eines Menschen ein nolle misereri von Seiten Gottes ist.[3] Dieß ist aber dann keine Ungerechtigkeit von Seiten Gottes. Denn ob Gott von dem Einen die Schuld einfordern, dem Andern sie schenken will, steht ebenso frei bei ihm, wie es in analogen menschlichen Verhältnissen beim Menschen steht. Denn in der Schuld Gottes stehn Alle gleicherweise, da sie Alle die massa peccati bilden.[4] Gott verfährt also frei mit den Einzelnen wie er will.[5] Gott wählt aus der Masse der schuldigen und seinem Gericht verfallenen Sünderwelt Einzelne heraus denen er seine Gnade so zuwendet, daß ihre Berufung von der entsprechenden Wirkung nothwendig begleitet ist. Warum Gott gerade diese Einzelnen erwählt und Andere nicht, ist nicht zu sagen. Durch die Beschaffenheit der Betreffenden selbst ist es nicht begründet, sondern nur in seinem Willen. Hat Gott nicht aus dem Verfolger Saul plötzlich einen Bekehrten und Verkündiger Jesu gemacht? Wer will Gott darüber zur Rechenschaft ziehen? Gottes Gerichte sind unerforschlich. Mit diesen Gedanken schließt Augustin diesen Abschnitt.

Also schon damals lehrt er die unwiderstehliche Gnade, die partikulare Prädestination und das absolute Dekret.

Das theologische Fundament dieser Lehre ist aber dieß, daß er auch auf

1) l. c. p. 119. — 2) l. c. 14, 119. — 3) l. c. 15, 120. — 4) 16, 120. 121. — 5) 18, 123.

dem Gebiete der sittlichen Entscheidungen den Gnadenwillen nur in Gestalt des Machtwillens kennt. Wirkt Gott aber hier als der Allmächtige, dann gibt es keine kreatürliche Freiheit, keine eigene menschliche Selbstentscheidung, im Grunde kein persönliches Verhalten; sondern es wird Alles nur zur Form des göttlichen Wirkens, das auf dem sittlichen Gebiet ebenso schlechthin und unwiderstehlich wirkend ist wie auf dem des Naturlebens, nur in anderer Gestalt, nämlich in der Form menschlichen Willens und nicht wie dort des Naturgesetzes oder des Triebes oder dergl. Dann aber ergeben sich die weiteren Folgerungen der partikularen Prädestination von selbst. Nicht von seiner Sündenlehre aus kommt Augustin zu dieser, sondern von seinem theologischen Determinismus aus.

Dieser selbst aber ruht auf seiner Anschauung vom substanziellen Verhältniß Gottes zur Welt: Gott ist die alleinige Realität. Schon in der gegen die Manichäer gerichteten seinem Episkopat und der mit demselben verbundenen dogmatischen Wendung vorhergehenden Schrift de lib. arb. (a. 388 sqq.) ist diese Anschauung ausgesprochen. Um den manichäischen Dualismus zu widerlegen, sucht er zu zeigen, daß nur das wahrhaft Reale aus Gott sei. Das Böse aber ist nur Defekt, Negation des wirklichen Seins — omnis autem defectus ex nihilo est, stammt also nicht aus Gott sondern aus unsrem Willen.[1] So hat also unser Wille zwar das Vermögen des Nichts, aber nicht das des Etwas. Was er Positives setzt, setzt er nicht von sich, sondern Gott durch ihn, denn alle Realität ist aus Gott, weil alles Gute aus Gott ist, und alle Realität ist ein Gutes.[2] Omnis substantia aut deus aut ex deo, quia omne bonum aut deus aut ex deo.[3] Dieser Satz ist ein Erzeugniß nicht der ethischen Betrachtungsweise des Christenthums, sondern der substanziellen einer außerchristlichen Spekulation. Mit dem Christenthum hat er diesen mehr oder minder pantheistischen Satz dadurch vermittelt, daß er zwischen der Zeit vor und der nach dem Fall unterscheidet. Dort wirkte Gott das Wollenkönnen.[4] Dort also hatte der Mensch eine göttliche Realität die er hier verloren hat, so daß Gott das leer gewordene Gefäß seines Willens mit dem Wollen selbst erfüllen muß. So ist es also geschehen, daß Gott der alles Gute schlechthin Wirkende geworden ist. Dieß ist die ethische Korrektur, welche Augustin an jener metaphysischen Grundanschauung[5] anbringt und wodurch sein System infralapsarisch, nicht supralapsarisch wird.

Augustins Lehre von der Gnade hat demnach eine zweifache Wurzel — auf der einen Seite den Fortschritt seiner auf der Heilserfahrung ruhenden

1) Opp. T. I de lib. arb. II c. 20 p. 1270. — 2) l. c. — 3) III c. 13 p. 1289. — 4) de corrept. et grat. c. 11 Opp. X. 935. — 5) Gegen Dieckhoff, theol. Zeitschrift 1860, 5 S. 634.

Erkenntniß vom sittlichen Unvermögen des Menschen und der schlechthinigen Nothwendigkeit der Gnade schon zur ersten Begründung und Bewirkung des neuen Verhaltens zu Gott; auf der andern Seite seine philosophische Anschauung vom Verhältniß des absoluten Gottes zur Kreatur und von der Alleinwirksamkeit seiner Machtgnade, welche dem Menschen keinerlei Vermögen guten Wollens, weil kein Vermögen des Wollens im eigentlichen Sinn übrig läßt und darum das neue Verhalten des Menschen zum ausschließlichen Werk Gottes macht. Für beide Gedankenreihen zumal diente ihm jenes Wort: Was hast du, das du nicht empfangen hast? und das andere, daß Gott in uns das Wollen und das Vollbringen wirke, zum Ausdruck. So mischt sich in denselben für Augustin von vornherein Wahrheit und Irrthum, die richtige Anerkennung der absoluten Nothwendigkeit der wirkenden Gnade und die falsche Uebertragung des unbedingten Machtwirkens Gottes auf das sittliche Gebiet seines Gnadenwirkens.

Es ist der allmächtige Gott — lehrt Augustin in seiner Schrift de gratia et lib. arb. — welcher den widerstrebenden Willen zum Glauben wendet,[1] also mit demselben unbedingten Machtwillen und Machtvermögen, mit welchem er auf dem Naturgebiet wirkt, auch in dem der sittlichen Selbstbestimmung thätig ist, demnach diese herabsetzt nur zu einer Form seines Wirkens. Verwendet und bestimmt ja Gott auch den bösen Willen im Gebiete des sündigen Thuns nach seinem Belieben, so daß auch hier Gott der Wirkende ist.[2] Demnach wendet Gott den menschlichen Willen wie er will, nach seiner Barmherzigkeit oder nach seiner Gerechtigkeit.[3] Warum er in dem Einen so, in dem Andern anders wirkt, den Einen rettet, den Andern verloren gehen läßt — wer will das sagen? Das ist der verborgene Wille Gottes.[4]

So steht denn fest — wiederholt Aug. in der Schrift de correptione et gratia —, daß in Allem Gottes Wille anzuerkennen ist. Denn der Mensch kann keinen andern Willen haben, als welchen Gott will daß er habe; welchen aber Gott will, den muß der Mensch haben; denn Gottes Wille kann nicht erfolglos sein: das sind, wenn auch nicht die Worte, so doch die Gedanken welche Aug. dort ausführt.[5] Wie die Gaben des natürlichen Lebens, so sind auch die des geistlichen nur auf den Willen Gottes, und zwar auf seinen Machtwillen zurückzuführen.[6] So ist denn auch die Beharrlichkeit im Guten reine Gnadengabe Gottes. Denn konnte nicht Gott die, welche abfielen, ehe sie fielen abrufen aus der Welt? Wenn er es nicht that, wenn er sie fallen ließ, so doch nur weil er ihnen das donum perseverantiae nicht ge-

1) de gratia et lib. arb. a. 426 oder 427. Opp. X. c. 14 p. 898. — 2) l. c. c. 20 p. 906 sq.: Probatur, deum uti cordibus etiam malorum — c. 21: quis non ista judicia divino contremiscat, quibus agit deus in cordibus etiam malorum hominum quidquid vult? — 3) c. 21 p. 909. — 4) c. 23 p. 910. — 5) de corr. et grat. a. 426 od. 427 Opp. X c. 8 p. 926. — 6) p. 927.

ben wollte, mit welchem sie doch, wenn sie es hatten, gar nicht fallen konnten.[1] Nur die aber, welchen Gott diese Gabe gibt, sind Kinder Gottes in seinen Augen. Denn die welche abfallen sind in voller Wahrheit gar nie Gotteskinder gewesen; sie gehören zwar zu den vocati, aber nicht zu den electi; denn diese können nicht verloren gehen. Denn dem Willen Gottes muß der Erfolg entsprechen. Nur diese sind Söhne Gottes; aber auch alle diese, auch wenn sie noch nicht wiedergeboren, ja wenn sie noch gar nicht geboren sind. Denn nur Gottes zuvorbestimmender Wille ist hier entscheidend.[2] Diesem Willen Gottes entspricht der Gnadenbeistand und seine Wirkung. Die erste Gnade — Adams — war nur ein posse non peccare, ein adjutorium sine quo aliquid non fit, die zweite Gnade — in Christo — ist ein non posse peccare, das adjutorium per quod aliquid fit. Wie die Nahrung die nothwendige Bedingung aber nicht die schlechthinige Bewirkung des Lebens ist — denn es kann der Mensch troß aller Nahrung sterben —, so war die erste Gnade auch die erste Gabe der perseverantia: sie schloß nur die Möglichkeit der Perseveranz in sich. Die neutestamentliche Gnade aber, wie sie die zum Reiche Gottes prädestinirten Heiligen empfangen, schließt ihre Wirklichkeit mit Nothwendigkeit in sich — non solum ut sine isto dono perseverantes esse non possint, verum etiam ut per hoc donum non nisi perseverantes sint.[3] Also Gott ist der allein, der machtvoll, der unwiderstehlich Wirkende: non est itaque dubitandum, voluntati dei — humanas voluntates non posse resistere quominus faciat ipse quod vult, quandoquidem etiam de ipsis hominum voluntatibus, quod vult, cum vult, facit.[4]

In seiner Schrift de praedestinatione Sanctorum (aus dem Jahre 428 oder 429) erinnert Aug. an das Wort des HErrn Joh. 6,45: Jeder der von meinem Vater gehört und gelernt hat, der kommt zu mir, um daraus zu folgern, daß wer also nicht kommt, es eben nicht so vom Vater gehört hat daß er kommt, d. h. daß bei dem der heilige Geist nicht die innerliche Wirksamkeit übte, welche das Kommen zur unausbleiblichen Folge hat.[5] Dieß erklärt sich eben aus dem Machtcharakter des göttlichen Wirkens, vermöge dessen denn Gott bewirkt, daß die Vorherbestimmten nicht fruchtlos das Evangelium hören.[6]

Die nothwendigen dogmatischen Konsequenzen hievon sind die Verneinung der Universalität der Gnade und die Lehre vom verborgnen Willen und von der Doppelheit des Rathschlusses.

Dieß Alles ist nicht bloße Folgerung der Lehre vom sittlichen Unvermögen des Sünders, sondern hat zum tiefsten Grunde den eigenthümlichen Gottesbegriff, die irrige Fassung der Absolutheit Gottes und der Unbedingtheit

1) l. c. — 2) c. 9 p. 927—931. — 3) c. 12 p. 936. 937. — 4) c. 14 p. 943. — 5) de praedest. sct. Opp. X c. 8 p. 970 sq. — 6) c. 19 p. 989.

und Ausschließlichkeit seines Wirkens auf dem sittlichen Gebiet so gut wie auf dem natürlichen. Konsequent verfolgt würde dieß der gesammten religiösen Anschauung ihren ethischen Charakter nehmen und schließlich die Sittlichkeit im strengen Sinn des Wortes verneinen. Zwar das Produkt des göttlichen Wirkens ist der Stand der realen Freiheit. Diesen Gedanken wiederholt Augustin immer. Aber sollte durch eine Wirkung, welche Gottes Wille hat, die Wirkungsweise desselben aufgehoben werden? Wenn aber dieß nicht, wie selbstverständlich, dann bleibt auch nachher das göttliche Wirken auch im Willen des Wiedergebornen das unwiderstehliche, unbedingt von Erfolg begleitete — wie ja auch die Lehre vom donum perseverantiae beweist, in welchem sich nur das göttliche Wirken fixirt —, mit andern Worten, es bleibt auch der freigewordene Wille nur die Form des göttlichen Wirkens, und seine reale Freiheit besteht nicht sowohl darin, daß der menschliche Wille den göttlichen Willen zu seinem selbsteigenen Inhalt, als vielmehr daß der göttliche den menschlichen zu seiner Form hat. Wir kommen auch hier im Stande des neuen Wollens nicht über das Machtgebiet hinaus in das eigentlich ethische, weil die Begründung dieses Standes eine nicht ethisch vermittelte, sondern nur durch die Macht gewirkte ist.

Dieß steht in Verbindung mit einem andern Mangel im augustinischen Lehrsystem, nämlich damit daß Rechtfertigung und Wiedergeburt nicht streng genug von einander gesondert und in das richtige Verhältniß zu einander gesetzt werden. Die Gnade kommt fast immer nur als sündentilgende, selten als sündenvergebende in Betracht, und durchweg fehlt die Richtigstellung dieser ihrer beiden Seiten. Es ist bekannt, daß justificari bei Augustin heißt ex impio justum fieri[1], denn es gilt vom Menschen: in tantum justus, in quantum salvus[2], statt daß es der Schrift nach umgekehrt lauten sollte. Die Gerechtigkeit ist wesentlich Lebensgerechtigkeit — theils begonnen hier in Wirklichkeit, theils der Vollendung entgegensehend in Hoffnung.[3] Zwar fehlt natürlich die Gnade der Sündenvergebung nicht, aber die neutestamentliche Gnade Jesu Christi ist nicht sola remissio peccatorum — sed ipsa facit ut lex impleatur, ut natura liberetur, ne peccatum dominetur.[4] Die Gnade ist wesentlich die gratia infusa, die Eingießung von Kräften zum Guten; der Glaube nicht sowohl das ὄργανον ληπτικόν der Versöhnungsgnade in Christo, als vielmehr die fides orans, welcher die Gnade des heil. Geistes zu Theil wird.[5] In welchem Verhältniß der Bedingtheit die Freiheit von der Sündenherrschaft zur Freiheit von der Schuld stehe, bleibt bei Aug. völlig im Dunkeln. Es steht Beides ganz äußerlich neben einander und jene ist ihm die

---

1) z. B. de spir. et lit. Opp. X c. 26 p. 228. — 2) c. 29 p. 233. — 3) l. c. — 4) de gratia et lib. arb. Opp. X c. 14 p. 897. — 5) Vgl. Dieckhoff, theol. Zeitschr. 1860, 5,636.

Hauptsache; die fundamentale Bedeutung der Rechtfertigung in der Sündenvergebung, daß wo Vergebung der Sünden da auch Leben und Seligkeit sei, fehlt völlig.

Es hängt dieß zusammen mit der eigenen christlichen Lebensentwicklung Augustins. Ihr Mangel ist auch der Mangel seines Systems. Das Ringen seiner Seele galt nicht der sündenvergebenden Rechtfertigungsgnade, sondern der erneuernden Heiligungsgnade. Er ist hierin ein ächter Sohn der römischen Kirche. Das vorderste und wesentlichste Bedürfniß ist nicht das unsers Gewissens, welches eben deßhalb das eigentlich sittliche ist — daß wir uns bei Gott in Gnaden und reine Rechnung mit ihm gemacht wissen; sondern daß ein neuer Willensentschluß ein neues Leben beginne, daß man vergesse was dahinten liegt und sich strecke nach dem Ziel der Heiligung das vor Augen steht, und daß Gott Kraft dazu verleihe. Dieß aber ist immer ein Leben das mit Werken umgeht.

Ist nun aber Wiedergeburt und Heiligung das Erste und Hauptsächlichste, so fehlt die sittliche Vermittlung derselben, welche im neuen Bewußtsein des Gerechtfertigten liegt. Nur die Rechtfertigungslehre ermöglicht eine wahre Ethik. Ohne die Rechtfertigung tritt der neue Wille sittlich unvermittelt ein; er ist, wenn auch nicht magisch, so doch durch eine Allmachtswirkung Gottes geschaffen. Das entzieht sich dann allem psychologischen Verständniß. Man kann dann nur von einer inspiratio bonae voluntatis[1] reden, indem man zwei ganz disparate Begriffe verbindet und die Reinheit der ethischen Anschauung durch ein physisches Moment trübt. Denn die inspiratio gilt vom Gebiet der charismatischen, also naturhaften Wirksamkeit des heiligen Geistes, aber nicht von der ethischen, dem Gebiete des persönlichen Verhaltens und der inneren Selbstentscheidung.

Und wie psychologisch, so erscheint auch geschichtlich das neue Leben als etwas Abruptes im Einzelnen. Es fehlen die inneren Zusammenhänge mit dem früheren.

In jener gegen die Manichäer gerichteten Schrift vor seinem Episkopat, de libero arbitrio, führt Augustin aus, wie ein guter Wille das Verlangen nach einem rechtschaffenen und sittlichen Leben sei,[2] womit er das Andere kombinirt, daß alle Menschen ein seliges Leben wünschen und begehren.[3] Von hier aus bot sich die Möglichkeit einer sittlichen Vermittlung mit dem neuen Lebensstand in Christo. Denn diese Gedankenreihe führte ihn auf die Annahme einer verborgenen sittlichen Verschiedenheit unter den Sündern, obgleich sie die eine massa peccati bilden; durch diese Verschiedenheit sei es begründet, daß die Einen verhärtet werden, die Andern gerechtfertigt.[4] Aber

1) de corrept. et gratia Opp. X c. 2. p. 917. — 2) Opp. I p. 1286 lib. I c. 13: qua recte et honeste vivere appetimus. — 3) c. 14 p. 1237. — 4) de di-

da er dieses vorbereitende Moment als Verdienstwürdigkeit faßte, gab Augustin später dieses, damit aber auch die Wahrheit auf, die in diesem Irrthum beschlossen lag. Von einer gewissen Disposition vor dem Glauben redet er zwar auch später — so in seiner Schrift de praedestinatione sanctorum (c. 428), wo er auf das Beispiel des Kornelius zu sprechen kommt; aber er reducirt sie auf den bereits von Gott gewirkten Anfang des Glaubens, zu welchem dann doch noch das von Gott gelegte nothwendige Fundament des eigentlichen Glaubens an Christum hinzukommen mußte.[1] Allerdings wird in den Erwählten der Wille von Gott vorbereitet.[2] Aber das ist nur der Anfang der Ausführung des Erwählungswillens und fällt bereits in das Gebiet des evangelischen Gnadenwirkens. Welches aber ist das Verhältniß dieser Gnadenwirkung zum vorhergehenden sittlichen Streben?

Hier kommt die Frage nach der Sittlichkeit der Heiden in Betracht. Es ist von Interesse zu sehen, wie Augustin sich sträubt, der apostolischen Erörterung Röm. 2 ihr volles Recht angedeihen zu lassen. Wenn dort von der Möglichkeit die Rede ist, daß auch Heiden φύσει die Forderungen des Gesetzes erfüllen u. s. w., so ist Augustin geneigt, darunter christliche Heiden zu verstehen und ihre Gesetzeserfüllung als Werke der Gnade welche die Natur wiederherstellt — so sei φύσει zu fassen —.[3] Aber wie man jene Stelle auch verstehen möge: das sei gewiß, daß das Gesetz erst vom heiligen Geist ins Herz geschrieben werde als eine neutestamentliche Wirkung, mit welcher die Ausgießung der Liebe in unsre Herzen verbunden sei.[4] Ob also nicht in dem durch das Gewissen vermittelten Verhältniß der Menschen zu Gott eine Vorbereitung auf das neue vom heiligen Geist gewirkte gegeben sei, läßt Augustin außer Betracht. Zwar ignorirt er nicht, daß im Menschen noch etwas vom göttlichen Ebenbild geblieben sei. Der Mensch ist rationabilis geblieben; somit ist ihm auch einigermaßen Kenntniß und Thun des Gesetzes geblieben; aliqua bona opera mögen sich bei jedem Gottlosen finden, und so ist dann allerdings ein Unterschied unter den Sündern. Aber er setzt diesen nicht mehr in innere Beziehung zur göttlichen Gnade und dem neuen Leben, sondern es

versis quatestionibus Opp. VI qu. 68 p. 72: prorsus cuius vult miseretur et quem vul obdurat; sed haec voluntas dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, quum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione; et item praecedit in aliis peccatoribus quo digni sint obtusione. Wenn Thomasius Dogm. 2. Aufl. I S. 477 diese Stelle als einen „tiefen Blick in die verborgne Tiefe des göttlichen Waltens" und als einen Fingerzeig der weiter führen kann heraushebt, so darf man dabei nicht übersehen, daß sie einer Schrift angehört, welche im Jahre 388 begonnen in die Periode vor dem Episkopat gehört. — 1) de praed. sanctorum Opp. X c. 7 p. 969. 970. — 2) In electis praeparatur voluntas a domino l. c. c. 5 p. 968 c. 6 p. 968 sq. — 3) de spir. et lit. Opp. X c. 26 p. 226—229. Ebenso versteht die apost. Darstellung Prosper liber contra collatorem in Jo. Cassiani opp. Fcf. 1722 p. 636. — 4) c. 28 p. 231.

wird ihm dadurch nur ein Unterschied in der Sündhaftigkeit und damit in der Verdammniß konstituirt. Quid eis proderunt excusantes cogitationes in die qua judicabit deus occulta hominum (Rom. 2, 14—16), nisi forte ut mitius puniantur?[1]

Augustin will überhaupt nicht viel von Sittlichkeit auf heidnischem Gebiete wissen. Die Keuschheit der Lucretia ist er geneigt zu bezweifeln.[2] In der Sittlichkeit der alten Römer, von welcher er de civ. Dei V c. 12—19 umfänglich handelt, sieht er als treibendes Agens laudis aviditas et cupido gloriae.[3] Diese Ehrbegierde aber ist nur eben ein geringeres vitium als die andern, welche dadurch niedergehalten werden; so erscheint sie zwar als virtus, weil sie solche Wirkung übt; ist aber nur scheinbar Tugend.[4] Denn der rechte Beweggrund ist doch allein die Ehre bei Gott.[5] So haben auch diejenigen, welche für ihr Vaterland sich aufopferten, dieß nur gethan um des menschlichen Nachruhms willen,[6] haben also darin nur irdischen Sinn bewiesen; daher auch nur irdischen Lohn von Gott empfangen: „sie haben ihren Lohn dahin".[7] Das Alles ist also immer nur eine andere Gestalt der Sünde, nicht Tugend, nicht Sittlichkeit, nur vitia splendida. Zwar statuirt er ein Verhältniß zwischen diesem Gebiet der natürlichen Sittlichkeit, oder vielmehr Unsittlichkeit, und zwischen dem der christlichen: wenn jenen schon ihr irdisches Vaterland so viel werth war, wie viel werth soll uns erst unser himmlisches Vaterland sein![8] Das ist aber nur ein äußeres Verhältniß der Analogie zwischen zwei ganz verschiedenen und in keinem inneren Zusammenhang mit einander stehenden Gebieten. Sollten wir von einer solchen Denkweise sagen können, wie Sartorius, Augustin habe damit die natürliche Sittlichkeit genügend gewürdigt —?[9]

Augustins richtige Erkenntniß von der Nothwendigkeit der Gnade für die subjektive Heilsbegründung ist verderbt durch seine spekulative Theorie von Gott und seinem Wirken, welche nicht nur die Verneinung der Universalität der göttlichen Gnade zur Folge hat, sondern auch den ethischen Charakter der Erneuerung aufhebt, indem sie für das Gebiet des sittlichen Lebens die Kategorie des göttlichen Machtwirkens geltend macht und die, nicht durch das Rechtfertigungsbewußtsein vermittelte, Erneuerung wie eine physische Wirkung Gottes abrupt in das psychologische Leben eintreten läßt und damit auch alle sittliche Vermittlung mit dem früheren Leben des Menschen aufhebt, für dieses daher alle und jede Sittlichkeit schlechthin leugnen muß.

Das aber sind lauter Irrthümer, denen wie die Schrift und das christliche Bewußtsein so auch das natürliche sittliche Gefühl widerspricht. Dieß

1) c. 28 p. 230. — 2) de civ. dei I, 19 Opp. VII p. 32—34. — 3) l. c. V, 12 p. 155. — 4) c. 13 p. 158. — 5) c. 14 p. 159. — 6) l. c. — 7) c. 15 p. 160. — 8) c. 16 p. 160. — 9) Soli deo gloria S. 115 f.

gilt auch vom letzten Satz. Denn das ist nicht die ganze sittliche Wirklichkeit des Menschen vor der Wiedergeburt: nur ein Mehr oder Minder von Sünde, so daß zwischen diesem Stand der blosen Unsittlichkeit und dem neuen des gottgemäßen Wollens kein innerer, psychologischer Zusammenhang stattfindet. Beginnt nicht Augustin selbst seine Confessionen mit jenem wahrsten, tiefst erfahrnen, von wie Vielen nach ihm erfahrenen und gebeteten Wort: fecisti nos ad te et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te —? Es ist im Menschen von Natur ein Zug zu Gott. Durch mannigfache sittliche Einwirkung außerhalb des Gebiets des Evangeliums wird dieser Zug erweckt und verstärkt. Verschieden ist das Verhalten der Menschen dazu; verschieden dadurch die Erziehung für die Gnade. Auch dieß ist Wirksamkeit Gottes, aber in der Sphäre der natürlichen Sittlichkeit. Und das Wesen dieser besteht nicht bloß in vitiis splendidis, sondern wesentlich in diesem Suchen und Fragen und Verlangen nach Gott. Das bestätigt uns Augustin selbst in seiner Lebensgeschichte. In seinem achtzehnten Jahre hatte Ciceros Hortensius ihn innerlich ergriffen und einen Kampf in ihm hervorgerufen, der zwölf Jahre lang währte. Das dadurch entzündete Feuer war nicht ein menschlicher Wissensdurst oder philosophischer Ehrgeiz oder selbstgerechtes Tugendstreben, sondern: quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam revolare a terrenis ad te; et nesciebam quid ageres mecum![1] Damit war ein Stachel in ihn gesenkt, der ihn seitdem nicht ruhen ließ,[2] bis er ihn zu Christo Jesu getrieben. Dieser Stand der Vorbereitung ist zwar kein Stand der Freiheit, also des sittlichen Vermögens, aber eines Verlangens nach Freiheit — und das ist die Sittlichkeit des sündigen Menschen, in welcher das Angeld, weil der innere Zusammenhang und die Anknüpfung mit der Freiheit in Christo Jesu liegt. Dieß Moment seiner Lebensführung hat Augustin nicht zu seinem Recht kommen lassen in seiner Theologie. Und dieß ist es, woran der semipelagianische Gegensatz gegen ihn anknüpft.

Der Semipelagianismus.

Dem Semipelagianismus eines Johannes Cassianus[3] erschienen die Lehre des Pelagius wie die Augustins als dogmatische Excesse, jene nach der Seite der menschlichen Freiheit, diese nach der Seite der göttlichen Gnade. Die nothwendige Aufgabe sah er daher in der Vermittlung beider einander im Grunde nicht widersprechenden, sondern nur durch ihre extrematische Betonung in Widerspruch mit einander gesetzten Seiten[4], einer Vermittlung, über welche freilich andrerseits Prosper kein andres Urtheil zu fällen

1) Confess. III, 4 Opp. I p. 685. 686. — 2) Vgl. z. B. Conf. VI, 11 p. 729 VIII, 7 p. 757. — 3) Vgl. Collationes Patrum XXIV. In Cassiani Opp. Fcf. 1722 p. 215 sqq. — 4) Collat. 13, 11.

wußte, als daß sie ein zwischen Häresie und katholischer Lehre unbestimmt in der Mitte stehendes informe nescio quid tertium ergebe.[1] Die semipelagianische Lehre, wie sie sowohl in Prospers und Hilarius' beiden Briefen an Augustin[2], als besonders in Cassians dreizehnter Collation und Prospers Antwort hierauf[3] uns erscheint, tritt sowohl der Gnadenlehre Augustins wie der vom sittlichen Vermögen des Menschen entgegen — nach jener Seite die kirchliche Wahrheit vertretend, nach dieser die Wahrheit auf dem Wege des Irrthums wenigstens suchend.

In der Lehre von der Gnade vertritt der Semipelagianismus vor Allem die Allgemeinheit der göttlichen Gnade und Gnadenanerbietung und — was, wenn auch nicht die richtige Form der Wahrheit, doch ein nothwendiger Satz ist, sobald die Prädestination von vornherein auf die Einzelnen bezogen wird — die Bedingtheit der Prädestination durch die göttliche Präscienz des Glaubens und des Beharrens im Glauben. Die augustinische Prädestinationslehre dagegen mit ihrer doppelten Bestimmung zum Heil und zum Unheil sei sittlich schädlich, indem sie alle eigne sittliche Anstrengung überflüssig mache und so aufhebe[4], sei Fatalismus oder gnostischer Dualismus[5] und sei eine Neuerung in der Kirche[6] von so schädlichen praktischen Folgen, daß wenn diese Lehre auch wahr wäre, was sie nicht sei, man sie im Unterricht verschweigen müßte.[7]

Das sittliche Vermögen zum Guten aber — so lehrt der Semipelagianismus nach der andern Seite — ist nur erkrankt, nicht erstorben. So hat der Mensch ein Gefühl seiner sittlichen Krankheit und kann und soll nach Heilung begehren. Das ist noch kein Anfang der Heilung selbst und ist nicht ein Vermögen der Heilung, aber doch ein velle sanari, ein quaerere medicum.[8]

In der Lehre von der Allgemeinheit der Gnade spricht der Semipelagianismus nur das christliche Bewußtsein aus, dessen unmittelbares Zeugniß vor keinem Widerspruch der dogmatischen Konsequenz sich beugt und weicht. In der Lehre vom Heilsverlangen des sündigen Menschen spricht er eine Thatsache der Erfahrung aus und sucht das Bedürfniß des sittlichen Bewußtseins und Denkens zu befriedigen, welches den neuen christlichen Lebensstand in einen inneren Zusammenhang mit dem vorhergehenden gesetzt zu sehen verlangt. Aber er thut dieß so, daß er die schlechthinige Bedingtheit des neuen Standes sittlicher Freiheit durch die Gnade Gottes in Christo beeinträchtigt. Denn er legt in das Willensverhalten, wie es dem Menschen in Kraft seines natürlichen Vermögens möglich sei, die eigentliche Entscheidung. Zwar

1) Prosperi de gratia dei et lib. arb. liber contra Collatorem in Cassiani opp. p. 632. — 2) Aug. Opp. II ep. 225 u. 226 p. 1002 sqq. 1007 sqq. — 3) Cass. opp. Collatio XIII de protectione dei p. 421—448. Prosperi contra collatorem p. 631—644. — 4) Prosper Augustino Opp. II p. 1103. — 5) l. c. — 6) l. c. a nullo unquam ecclesiasticorum ita esse intellecta. — 7) p. 1004. — 8) Hilarius Augustino l. c. p. 1008.

in das Reich Gottes werden wir aufgenommen nur durch das Sakrament der Wiedergeburt, also durch die Gnadenthat Gottes; aber der Mensch kann per naturalem facultatem seinen Willen darauf richten in sittlichem Rechtverhalten, und so läßt ihn denn Gott eingehn, quia bono naturae bene usus ad istam salvantem gratiam initialis gratiae ope meruerit pervenire. Das aber wodurch dieses Verlangen hervorgerufen wird, wodurch also Gott die Menschen insgemein beruft, ist theils das natürliche, theils das geschriebene Gesetz, theils die evangelische Verkündigung. Da kommt es denn darauf an, ob der Mensch diesem Gottesruf folgen will. Thut ers, so geschieht es nicht in Kraft einer Wirkung dieses Rufs, sondern in Kraft seines eigenen Vermögens dem Rufe folgen zu können. Dadurch wird er würdig, daß ihn Gott aufnehme in das Reich der Gnade Jesu Christi. So stellen Prosper[1] und Hilarius[2] die semipelagianische Lehre dar.

Damit stimmt des Cassianus eigene Darstellung in der 13. Kollation. Die Schrift, führt er im 9. Kapitel aus,[3] preist ebenso die Gnade Gottes wie sie die Bethätigung unsres freien Willens fordert. Denn wie es heißt, daß die welche suchen finden sollen, so wiederum läßt Gott sich finden von denen die ihn nicht suchen. Das heißt: wir müssen wollen; aber Gott muß dem Wollen das Vollbringen geben, wenn es Erfolg haben soll. Woher aber stammt das Wollen des Guten? Darauf antwortet er, beides sei richtig, sowohl daß Gott sich unsrer erbarme weil wir einen Anfang guten Wollens gemacht, als auch daß wir einen solchen machen weil sich Gott unsrer erbarme. Jedes allein widerspreche Thatsachen der Schrift; das erste z. B. der Bekehrung eines Paulus oder Matthäus, das letzte der Geschichte des Zachäus oder des Schächers am Kreuz. So müsse also beides gleicherweise festgehalten werden.[4] Auch im Gefallenen – fährt er dann fort – ist nicht nur die sittliche Erkenntniß vorhanden, sondern in seinem lib. arb. auch die possibilitas boni begründet.[5] Dubitari ergo non potest, inesse quidem omnia animae naturaliter virtutum semina beneficio creatoris inserta, sed nisi haec opitulatione dei fuerint excitata, ad incrementum perfectionis non poterunt pervenire.[6] Somit kann der Anfang gemacht werden vom Menschen und die Gnade folgt, oder von der Gnade, aber der Wille des Menschen muß sich dann für oder wider die Gnade entscheiden.[7]

Damit verlegt Cassianus den Anfang des Neuen in die Sphäre des Alten. Es ist gewiß, daß der neue Stand der Freiheit eine Vorbereitung hat im alten Stand der Unfreiheit und daß die Wirksamkeit der Gnade Anknüpfungen sucht in der Sittlichkeit des natürlichen Menschen. Und es ist richtig, daß diese

1) l. c. p. 1004, 4. — 2) l. c. p. 1007 sqq. — 3) Cass. opp. p. 429. — — 4) l. c. c. 11 p. 433. 434. — 5) c. 12 p. 434. — 6) p. 435. — 7) l. c. vgl. auch Cap. XVII p. 443.

Anknüpfung theils durch Gewissen und Gesetz, theils auch durch das Evangelium selbst gewirkt sein kann. Dieß schafft sich einen empfänglichen Boden, um seinen Samen hineinzusenken. Aber in diesem Boden, er sei nun bereitet, wodurch er wolle, liegt noch nicht der Same des Neuen, so daß er nur erweckt und sein Erzeugniß zur Reife gebracht zu werden brauchte von der Sonne der Gnade. Die Gnade ist nicht bloß Sonne sondern auch Same. Nur weil er dieß verkennt, ist Cassianus im Stande, das Heilsverlangen eines Zachäus oder Schächers am Kreuze auf Rechnung des freien Willens zu setzen.

Gegen diesen semipelagianischen Irrthum mußte denn allerdings das Recht der Gnade und ihre schlechthinige Begründung des Standes sittlicher Freiheit gewahrt werden. Dieß geschah von Seiten der engeren Schule Augustins besonders durch Prosper. Seine Schrift contra collatorem, ist in dem Nachweis, daß die Gnade die Erzeugerin des neuen Lebens sei, und nur dieses Tugend im eigentlichen Sinne heißen könne, siegreich. Fragt sich aber, ob dieß Neue nur im Gegensatz zu dem Alten, oder auch im Zusammenhang mit demselben stehe, und ob dieser Zusammenhang bloß der natürliche sei, daß eben der Mensch ein sittliches Wesen, weil eine Persönlichkeit, oder ein ethischer, so ist Prospers Anschauung ebenso dualistisch wie die Augustins, und nach ihm die Gnade ebenso unvermittelt wie bei jenem. Das zeigt sich z. B. in seiner Besprechung von Röm. 2, 14 [1] die ebenso unsicher ist wie die Augustins [2], oder in seiner Besprechung des irrthümlichen Satzes Cassians, daß jede menschliche Seele noch mannichfaltigen Tugendsamen vom Schöpfer her in sich trage, den er damit zurückweist, daß nur ein absoluter Gegensatz zwischen ihrem alten und neuen Stand stattfinde [3] und der Uebergang von jenem in diesen durch die übermächtige Wirkung des Geistes Gottes auf denselben sich vollziehe.[4]

Viel freier zum Augustinismus, dessen Wahrheit sie vertritt, steht die der Mitte des 5. Jahrhunderts angehörige, geistvolle Schrift de vocatione gentium, die man seit Quesnel Leo, und zwar der Zeit seines Diakonats, zuzuschreiben sich gewöhnte, an dieser Meinung aber in neuerer Zeit, und mit Recht, irre zu werden anfing.[5] Der Verfasser mag gewesen sein welcher er wolle —: er war ein Zeuge der kirchlichen Wahrheit. Die Schrift ruht auf augustinischer Grundlage. Gott liebt — von diesen Sätzen geht der Verfasser aus — nur sein eigen Werk; alles Andere haßt er. Nur was er wirkt und gibt, ist bleibend.[6] Es gibt kein eigenes menschliches Verdienst. Die eigene Bekämpfung der Sünde bringt es nur zu Scheintugend, welche im Grunde

---

1) Cass. opp. p. 636. — 2) de spir. et lit. Opp. X p. 226—229. — 3) Cass. Opp. p. 638. — 4) p. 642. — 5) Vgl. Perthel, Papst Leos I Leben und Lehren S. 127—134. — 6) I, 6. Prosperi Aquit. opp. Col. Agripp. 1630 p. 784 sq.

Sünde ist.[1] Das Heil ist allein durch die Gnade begründet: dieser Gedanke geht durch die ganze Schrift. Ihr Verfasser geht soweit mit Augustin, daß er behauptet, die Macht der Gnade hätte auch die Nichtbekehrten bekehren können, die sittliche Beschaffenheit sei im Grunde bei Allen gleich; an dem Einen verherrliche sich eben die Gnade, am Andern die Wahrheit.[2] Die strenge Konsequenz hievon wäre die partikulare Prädestination und die gratia irresistibilis. Aber er will nicht durch die logische Konsequenz alteriren lassen, was ihm im christlichen Glaubensbewußtsein gewiß ist. Vielmehr stellt er vor Allem dieses fest und sicher. Auf der einen Seite steht die Gewißheit des allgemeinen Gnadenwillens, auf der andern die alleinige Begründung des Heils durch die Gnade. Ist auch, wie sich beides mit einander vermittele, unerkennbar, so ist doch dieser Inhalt unsres Glaubensbewußtseins selbst gewiß.[3] So scheidet er das im Glauben Gewisse vom theologischen Versuch der Vermittlung des scheinbar Widersprechenden. Mit unsrem Glaubensbewußtsein nun stimmen nicht jene beiden Sätze augustinischer Konsequenz: die gratia particularis und irresistibilis. Nicht nur leugnet der Verfasser ausdrücklich daß die gratia eine violenta sei[4], und bringt den menschlichen Willen, dessen Betheiligung und Mitwirkung von der Gnade hervorgerufen werde, ganz anders in Anschlag als Augustin, ausdrücklich verneinend daß die allein begründende Gnade auch das allein Wirkende sei, da sie vielmehr nur principaliter wirke[5] —; sondern er macht den Satz und das Schriftwort von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens zur eigentlichsten Grundlage seiner ganzen Schrift.[6] Zwar ist die Gnade Gottes in Christo allein das Heil, sie allein Gnade in Wahrheit. Aber doch wiederum ist die Gnade nicht nur ihrer Bestimmung, sondern auch ihrer Wirklichkeit nach eine allgemeine. Wie verträgt sich Beides mit einander?

Schon diese Fassung des Problems führt ihn ab von den metaphysischen Spekulationen, welche in Augustins Gedankenreihen hereinspielen, und lassen ihn sich nicht begnügen mit bloser Betrachtung des anthropologischen Problems in seiner individuellen Gestalt — in der isolirten Gegenüberstellung von gratia divina und lib. arbitrium des Einzelnen —, sondern veranlassen ihn zu mehr geschichtlicher Behandlung der Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnade zu der völkerweise lebenden Menschheit. Aecht paulinische Anschauungsweise, die mit großartigen Ueberblicken die Geschichte der Menschheit in ihrem Verhältniß zum Heilswillen und seinem geschichtlichen Vollzug überschaut, herrscht in dieser Schrift.[7]

Das unterscheidet ihn auch wesentlich von Prosper. Während dieser z. B.

1) I, 7 p. 786. — 2) I, 25 p. 823. — 3) II, 1 p. 824. II, 30 p. 860. — 4) II, 26 p. 854. — 5) II, 26 p. 854. 855. — 6) II, 1 p. 824. — 7) Vgl. z. B. I, 21 p. 810.

in seiner epist. de lib. arb. ad Rufinum vom Geheimniß der Geschichte aus den Gnadenwillen Gottes verstehen will und seinen partikularen Charakter folgert[1], sucht dagegen der Verf. unsrer Schrift von der Gewißheit der allgemeinen Gnade aus das Geheimniß der Geschichte zu verstehen. Die Gnade ist allgemein, so also auch die Gnadenoffenbarung in Christo Jesu. Durch die Pfingstpredigt ist sie allen Völkern kund geworden; und das völkerumfassende römische Reich hat eine providentielle Bedeutung für die Verwirklichung des allgemeinen Gnadenwillens.[2] Aber allerdings ist trotzdem die Gnade, obwohl Vielen, doch nicht Allen, und wenn auch jetzt fast Allen, so doch vorher nur Wenigen zu Theil geworden. Zu seiner Zeit kommt das Evangelium zu jedem Volke, und in der vorchristlichen Zeit hatte nur Israel die Heilsoffenbarung.[3] Warum das Gott so gefügt, bleibt uns verborgen. Der Wille Gottes, wie er in der Geschichte waltet, ist nur in seinen Wirkungen, nicht in seinen Gründen erkennbar.[4] Daraus erhellt die unbedingte Freiheit des göttlichen Erbarmens.[5] Denn die Gnade ist freie Gnade, ohne Verdienst der Werke.[6] Aber da Gottes Gnadenwille ein allgemeiner ist, und zwar nicht bloß seiner Bestimmung sondern auch seiner Wirklichkeit nach, so wird die Gnade keiner Zeit und keinem Volke je ganz gefehlt haben. Gott hat sich Allen zu allen Zeiten so bezeugt, daß sie ihn finden konnten, wenn er auch die Fülle seiner Gnade nur in Christo Jesu geoffenbart hat.[7] Denn die gratia ist eine multiformis. Dieß ist der eigenthümliche Gedanke dieser Schrift, der, in verschiedenen Wendungen wiederkehrend, hierdurch das Räthsel der Prädestination zu lösen sucht.[8] Gewöhnlich zwar bezeichnet der Verfasser diese gratia generalis mit allgemeineren Namen: bonitatis dona, die Gott keinem Volke entzogen, so daß in Folge dessen die Menschen unentschuldbar sind,[9] aeterna creatoris bonitas, durch die allgemeine Selbstbezeugung Gottes in der Natur und die Wirkung seines Geistes;[10] divina bonitas, generale auxilium, providentia, beneficia, dona generalia, lumen veritatis[11] u. s. w. Aber es fällt ihm dieß doch unter die Kategorie der gratia, obwohl er diesen Ausdruck hiefür seltener gebraucht. Credimus nullis hominibus opem gratiae in totum fuisse subtractam.[12] Ihr Gnadencharakter wird dadurch nicht aufgehoben, daß es nicht die spezifische Gnade, sondern nur gratia generalis ist. Es ist doch gratiae pars, wie er Jedem zu Theil wird;[13] denn die gratia ist multiformis. Diese allgemeine Gnade steht in Analogie mit der alttestamentlichen Gnadenoffenbarung[14], denn sie ist auch praeparatoria.[15]

---

1) Prosperi Aquit. opp. ed. Coloniae 1630 p. 311. — 2) II, 16 p. 845. — 3) I, 13 p. 798—800. II, 3 p. 826 sqq. II, 17 p. 846. — 4) I, 14. — 5) I, 15. — 6) I, 17. — 7) II, 25 p. 854. — 8) II, 31 p. 861. — 9) I, 5 p. 784. — 10) II, 4 p. 828. — 11) II, 13 p. 839. 17. p. 846. 19. p. 849. 25. p. 854. 29. p. 859. — 12) I, 21 p. 809. — 13) II, 23 p. 852. — 14) II, 4 p. 830. — 15) II, 11 p. 835.

Es kennt also der Verfasser eine gratia bereits vor der gratia applicatrix, eine Art gratia σπερματική[1], bestehend theils aus den Ueberlieferungen der Uroffenbarung und ihren mysteria und sacramenta, zu denen z. B. auch der Regenbogen gehört;[2] theils aus der Naturbezeugung und allgemeinen Geisteswirkung Gottes. Denn auch hier bereits wirkt spiritus gratiae[3] und ermöglicht dadurch ein inneres Verhältniß zu Gott, welches verschieden, gottgemäß oder gottwidrig, sich gestalten kann.[4] Und allerdings wird von den Meisten diese Offenbarung verkannt: odor vitae qui spirabat ad vitam factus est ei odor mortis ad mortem.[5] Aber dann sind sie eben unentschuldbar; denn sie hätten sich ihren Theil der Gnadenoffenbarung zum Segen, ad remedium, dienen lassen können.[6] Denn durch die nicht bloß bestimmungsmäßige, sondern wirkliche Allgemeinheit seiner Gnade ist Gott der Heiland aller Menschen, insonderheit aber der Gläubigen.[7] Dadurch entscheidet sich die ganze Frage.[8]

Solche weitgreifende Bedeutung erhält hier die gratia generalis. Wir sehen hier den Versuch, das Spezifische der Heilsgnade zu wahren und doch zugleich sie in Beziehung zur allgemeinen Offenbarung Gottes zu setzen, welche seinem Gnadenwillen dient; und damit zugleich eine innere Beziehung herzustellen zwischen dem Verhalten gegen die Heilsgnade, wie es durch diese selbst ermöglicht und gewirkt wird und dem Verhalten gegen die allgemeine Offenbarung des gnädigen Gottes. Der Versuch durch jene Vermittlung zwischen der unbedingten und der allgemeinen Gnade das Problem der Prädestination zu sichern, führte zugleich zu dem Versuch durch die Vermittlung der spezifischen Gnadenwirkung mit dem durch Gottes Offenbarung gewirkten allgemeinen religiös-sittlichen Verhalten das Problem des servum arbitrium zu lösen. Denn weil jene allgemeine Offenbarung und Wirkung Gottes auch innerhalb der neutestamentlichen Gnadenökonomie nicht fehlen kann, da sie durch das Verhältniß des Schöpfers zu seiner Kreatur gesetzt ist, so ist dadurch für das Verhältniß des Erlösers zum Sünder eine Voraussetzung und Vorbereitung geschaffen. Denn jenes Verhältniß des gnädigen Schöpfers zu seiner Kreatur ermöglicht nicht bloß eine justitia civilis, ein Verhalten der Legalität, d. h. ein Verhältniß zur Welt, sondern ein inneres Herzensverhältniß zu Gott, denn jene gratia generalis trifft verborgen die Herzen und klopft inwendig an.[9]

Hier ist eine zukünftige Lösung des Problems angebahnt, ohne den Weg der Wahrheit zu verlassen, die Augustin zu vertreten den Beruf hatte.

Diese Schrift war ebenso auf die semipelagianische Theorie von Einfluß wie sie dazu beigetragen zu haben scheint den Augustinismus zu mildern.

1) vgl. II, 11 p. 837. — 2) II, 14 p. 840. — 3) II, 5 p. 830. — 4) II, 25 p. 854. — 5) II, 4 p. 829. — 6) II, 15 p. 841. — 7) II, 31 p. 860 sq. 8) l. c. p. 861. — 9) II, 23 p. 882.

Ihre Einwirkung zeigt sich bei **Faustus** von Rhiez. Wenigstens berührt sich dieser bedeutendste Vertreter des Semipelagianismus nach Cassianus mit ihr in auffälliger Weise. Sonst zwar finden wir bei ihm nur die semipelagianische Gleichstellung von Gnade und menschlichem Selbstwerk wiederholt und gegen die Vertreter des Augustinismus vertheidigt;[1] denn wenn mit der göttlichen Gnade sich der Glaube des Menschen verbinden müsse, so gehöre dieser eben unter die Werke, die der Mensch zu leisten habe[2] und leisten könne, denn die Freiheit sei eben nur geschwächt, erkrankt, aber nicht völlig verloren.[3] Denn wo bliebe sonst die mönchische Heiligkeit, das exercitium operis in Wachen und Fasten und Kasteien u.s.w.?[4] — Demnach ist das göttliche Erbarmen nicht schlechthin bedingend, sondern menschlich mitbedingt; das Wort Röm. 9, 15 ist zu verstehen: miserebor cui voluero i. e. quem justum esse cognovero, cuius promtam fidem videro, quem praeceptis meis obedire perspexero.[5] In allem dem nun tritt der pelagianische Sinn hervor, welcher für menschliches Verdienst Raum schaffen und lassen will. Der Mensch soll selbst dazu thun können, sich von seiner Sünde und Schuld frei zu machen durch gute Werke, wie Daniel dem Nebucadnezar empfehle Dan. 4, 24[6], und sich die göttliche Gnade zu erwerben. Daneben aber sucht Faustus doch wieder die Gnade zur Voraussetzung dieses menschlichen Vermögens und Wirkens zu machen — nämlich eine allgemeine Gnade als Voraussetzung der speziellen erlösenden. Und hierin berührt er sich mit der Schrift de vocatione gentium. Allerdings komme Niemand zum Sohne, es ziehe ihn denn der Vater (Joh. 6): aber diese ziehende Gnade sei eine allgemeine, nur eben nicht eine gewaltsame.[7]

Freilich beschränkt dann Faustus diese göttlichen Gnadenzüge doch wieder auf die Verkündigung des Worts — nur eben auf die äußere im Unterschied von Augustin, der darunter eine innere Gnadenwirkung versteht — und ihr Entgegenkommen gegen den kranken Menschen, welcher der Gnadenhülfe seine Glaubenshand entgegenstrecken müsse, damit jene ihn aufrichte. Aber im weiteren Verlauf substituirt er auch die Natur der Gnade; denn die lex naturae ist prima dei gratia, durch die man in den Vorhof des Heils

1) de lib. arb. I, 3 in Magna Bibl. vett. PP. Col. 1618 T. V P. III p. 505, C. non in partem sed in totum genus humanum gratiae beneficia fatemur extendi: sic tamen ut ei vigilantiae humanae studium per omnia iudicemus adjungi. — 2) I, 7 p. 506, A: sed dicis fidem ipsam non omnibus posse competere. Non mirum si homini, ad quem denegas opera pertinere, etiam fidem studeas derogare, quam manifestum est inter opera deputari. — 3) I, 9 p. 507, E. F.: attenuata libertas eius: ita gratiae adminicula plus requirit, sicut homo longa infirmitate confectus adjutoriis ac solatiis gressu titubante magis indiget. — Tamen ipsa non periit, ut divina munera non tam interdicta sibi sentiat quam cum summo labore ac sudore per adjutorii patrocinium sibi repetenda esse cognoscat. — 4) I, 10 p. 509, A. — 5) I, 13 p. 511. — 6) II, 10 p. 521, D. — 7) I, 17 p. 513, B.

eintreten kann, um dann von Christus in das innre Heiligthum des Lebens eingeführt zu werden.[1] Als Beispiel von solcher Heilsmöglichkeit auch für die gentes führt dann Faustus Abel, Henoch und Noah an, welche beweisen, daß das Vermögen des Glaubens mit dem Naturgesetz gegeben, also etwas vom Menschen Abhängendes ist. „Wer mag bezweifeln, daß unzählige Familien Abels, welche Gott gefielen und mit der Freiheit des Willens begabt waren, auch aus den Heiden selig geworden sind?" Freilich übersieht er dabei, daß die von ihm beispielsweise Genannten dem Gebiet besondrer Gnadenoffenbarung angehören. Aber das ist bedeutsam, daß er die allgemeine und die besondre Offenbarung Gottes in eine innere Beziehung zu einander setzt. Denn es ist ja der Urheber der Natur und der der Gnade derselbe.[2] Nur verkennt er das spezifisch Neue und das Begründende der erlösenden Gnade und verwischt so die nothwendigen Gränzen von Natur und Gnade, indem er diese in falscher Weise in das Gebiet jener hineinträgt. So scheint es ihm denn nichts Anstößiges zu haben, die voluntas der Gnade vorangehen zu lassen, da man ja den Willen selbst Gott verdanke.[3] Die Aufgabe der Gnade aber ist ihm mehr die Erweckung und Anregung des Willens als die innerliche Mittheilung neuen Vermögens, subministratio sp. sancti, wie bei Augustin.

Durch Faustus ließ sich dann auch der Presbyter Lucidus bestimmen in seinem Widerrufsschreiben das Anathema über den Satz auszusprechen: ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam dei gratiam, id est per legem naturae in adventum Christi fuisse salvatos, eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint und dagegen zu lehren: assero etiam pro ratione et ordine saeculorum alios (lege gratiae, alios lege Mosis, alios) lege naturae, quam deus in omnium cordibus scripsit, in spe adventus Christi fuisse salvatos. Nullos tamen ex initio mundi ab originali nexu nisi intercessione sacri sanguinis absolutos.[4] So sucht der Semipelagianismus Beides zugleich festzuhalten: das Heil allein in Christo, die Sündenvergebung allein in seinem Blut und doch zugleich auch eine Heilsmöglichkeit durch die allgemeine Offenbarung Gottes. Hier liegen Probleme die richtig zu lösen ihn dieß unfähig macht, daß er die Gnade nicht genugsam als das schlechthin begründende und neuschaffende Prinzip des neuen Lebensstandes der Gottesgemeinschaft würdigte und von dem pelagianisirenden Interesse für menschliches Verdienst und Selbstwerk beherrscht war.

1) II, 7 p. 519, C. — 2) II, 8 p. 520, B. — 3) l. c. C.: Et in centurione Cornelio quia praecessit voluntas gratiam, ideo praecessit et gratia regenerationem. Nihil hic, ut opinor, redolet praesumtionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram, quod deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam, vel inchoationis initia, vel consummationis extrema. — 4) M. Bibl. vett. PP. V P. III p. 527.

Diesem Semipelagianismus gegenüber blieb der Augustinismus noch immer in seinem Rechte. Aber von beiden Seiten näherte man sich einander. Nach dem was uns von den späteren Vertretern des Augustinismus überliefert und berichtet ist, dürfen wir urtheilen, daß sie sich zum größeren Theil von den äußersten Konsequenzen auf die Vertheidigung der Grundwahrheit zurückgezogen haben, daß der Mensch aus eigner Kraft ohne die zuvorkommende Gnade Gottes nichts Gutes hervorbringen könne. So wird in Gennadius' Schrift de scriptoribus eccles. c. 86 insonderheit von Cäsarius Arelatensis berichtet.[1] Und wenn der afrikanische Bischof Fulgentius († 533) dem strengsten Augustinismus zugethan ist — er lehrt die ewige Verdammniß der vor der Geburt und der ohne Taufe verstorbenen Kinder, die absolute Prädestination, den partikularen Heilswillen und erklärt Röm. 2, 14 von christlichen Heiden[2] —, so war doch das Herrschende ein milderer Augustinismus welcher die harten Konsequenzen Augustins wenigstens zurückstellt. Dieser war es auch welcher in der bischöflichen Versammlung zu Orange, auf dem sogenannten concilium Arausicanum II, 529 zum Ausdruck kam.

Die 25 capitula, über welche die Versammelten — 14 Bischöfe und 8 Laien — sich hier vereinigten, aus Augustins und Prospers Schriften wenn auch nicht immer wörtlich, so doch der Sache nach entnommen, begleitet noch von einem kurzen Glaubensbekenntniß der Versammlung[3], enthalten die augustinische Lehre vom Verhältniß des freien Willens zur Gnade, aber ohne die gratia irresistibilis und particularis auszusprechen, freilich auch ohne sie auszuschließen. Sie verneinen nur eine praedestinatio ad malum — welche Augustin natürlich nie gelehrt —, um die Anklage des Manichäismus abzuschneiden, welche man gegnerischer Seits öfter gegen den Augustinismus erhoben und wogegen unter Anderen schon Prosper entschiedenen Protest erhoben hatte.[4] Andrerseits verwerfen sie die semipelagianische Lehre — vgl. bes. Cap. V u. VIII — mit unverkennbarer Rücksichtnahme auf Cassians Darstellung Coll. XIII, 12 als ketzerisch, was selbst Prosper nicht zu thun gewagt hatte.[5]

Es war das christliche Erfahrungsbewußtsein von der augustinischen Wahrheit, daß die Gnade allein die auch das subjective Heil begründende und vermittelnde Macht sei, welches sich in jenen Sätzen ausspricht. Darin liegt ihre Bedeutung auch für die Zukunft, ein kirchliches Zeugniß jener Wahrheit zu sein. Aber sie gehen nicht ein auf die Probleme, welche sich von da aus erheben und welche dem Semipelagianismus eine relative Berechti-

1) Vgl. Wiggers a. a. O. II, 369. — 2) a. a. O. S. 378. 381. 411. — 3) Mansi, sacr. concil. collectio T. VIII p. 711 sqq. p. 717 sq. Vgl. den Anhang zu diesem Abschnitt. — 4) Vgl. de lib. arb. ad Rufin. p. 303. 313 sq. — 5) Vgl. Wiggers II, 433. 439.

gung verleihen, so lange sie von der Augustinischen Grundlage aus nicht anders gelöst werden, als es Augustin gethan. So waren sie nicht im Stande ihren Gegner wirklich zu überwinden. Dazu hatte auch der Semipelagianismus bereits allzu breite und tiefe Wurzeln geschlagen. Cassians Collationen und Vincentius Lirinensis Commonitorium waren in Aller Händen, die Autorität des Mönchsheiligen Faustus von bleibender Nachwirkung und der Geist des herrschenden Mönchsthums forderte Raum für Verdienst der Werke. Seine Richtung wurde die siegreiche in der römischen Kirche.

Anhang. Die wichtigsten Capitula der Versammlung zu Orange und das Glaubensbekenntniß derselben.

Mansi Sacr. Concil. collectio T. VIII p. 711 sqq. Cap. III. Si quis ad invocationem humanam gratiam dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur a nobis, contradicit Jesaiae prophetae etc. IV. Si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram deum exspectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per Sancti Spir. infusionem et operationem in nos fieri confitetur etc. V. Si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus qui justificat impium —, non per gratiae donum — sed naturaliter nobis inesse dicit etc. VI. Si quis sine gratia dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, (orantibus,) vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordam dicit conferri divinitus; non autem ut credamus, velimus, vel haec omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem Scti Spir. in nobis fieri confitetur, et aut humilitati aut obedientiae humanae subjungit gratiae adjutorium, nec ut obedientes et humiles simus ipsius gratiae donum esse consentit etc. VII. Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit, aut eligere sive salutari i. e. evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Sp. Scti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu etc. VIII. Si quis alios misericordia, alios vero per liberum arbitrium, quod in omnibus — constat esse vitiatum, ad gratiam baptismi posse venire contendit, a recta fide probatur alienus. Is enim omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis asserit infirmatum aut certe ita laesum putat, ut tamen quidam valeant sine revelatione dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere. Quod quam sit contrarium ipse dominus probat etc. — XVII. Fortitudinem gentilium mundana cupiditas, fortitudinem autem Christianorum dei caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium quod est in nobis, sed per Spir. Sctum qui datus est nobis. XVIII. Nullis meritis gratiam praevenientibus, debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia quae non debetur praecedit ut fiant. XX. Multa deus facit in homine bona, quae non facit homo; nulla vero fecit homo bona, quae non deus praestat ut faciat homo. XXII. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo. XXV. Prorsus donum dei est diligere deum. Ipse ut dili-

geretur dedit qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. Diffundit enim caritatem in cordibus nostris etc.

Aus dem Glaubensbekenntniß. — l. c. p. 717 sq. — — Omni antiquorum patrum multitudini illam praeclaram fidem, quam in ipsorum laude praedicat apostolus Paulus (Hebr. 11), non per bonum naturae, quod prius in Adam datum fuerat, sed per gratiam dei credimus fuisse collatam. Quam gratiam, etiam post adventum domini, omnibus qui baptizari desiderant non in libero arbitrio haberi, sed Christi novimus simul et credimus largitate conferri. — — Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. — Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per dei misericordiam adjuvamur; sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. Uude manifestissime credendum est, quod et illius latronis, quem dominus ad paradisi patriam revocavit, et Cornelii centurionis ad quem angelus domini missus est, et Zacchaei qui ipsum dominum suscipere meruit, illa tam admirabilis fides non fuit de natura sed divinae largitatis donum.

---

4. Die römische Kirche.

Zunächst nun zwar wirkte das Ansehen Augustins auch auf die Geltung seiner Lehre, wenn auch ihre thatsächliche Geltung ihrer officiellen nicht gleich kam. Denn der ganze Charakter und Geist der Kirche forderte Raum für eigenes Verdienst und Selbstwerk. Freilich sollte das selbst wieder die Gotte angenehm machende Gnade zur Voraussetzung haben. Aber wenn irgend welches Verdienst und Selbstwerk bei der Gnade bestehen soll, so muß dem eigenen Wollen und Vermögen des Menschen selbst auch etwas zu können und zu thun übrig gelassen werden. So bildete sich eine Theorie aus, welche die Gnade und das Verdienst mit einander zu verbinden suchte und doch für augustinisch gelten wollte, obgleich sie mehr semipelagianisch war. Sie vertritt Gregor der Große. Der durch die Sünde kranke und des Arztes bedürftige Mensch muß, um geheilt zu werden, sich helfen lassen wollen. Die Gnade allein heilt ihn von seiner Krankheit; aber daß er die Gnade willig annimmt ist sein Verdienst. Das Gute das wir thun vertheilt sich zwischen Gott und uns: bonum quod agimus et dei est et nostrum, dei per praevenientem gratiam, nostrum per obsequentem liberam voluntatem. Jenes weil wir sonst Gott nicht dafür danken würden, dieses weil wir sonst keinen Lohn dafür zu erwarten hätten.[1] Die Gnade ist also zuvorkommend und

1) Mor. 33 c. 21 Ed. Bened. Paris 1705 T. I p. 1101. Wiggers Schicksale der

befreiend, aber das subsequens liberum arbitrium stimmt zu (consentit), und das begründet das meritum liberi arbitrii. Nach dem Verhalten des freien Willens zur zuvorkommenden und befreienden Gnade bestimmt sich die Vorherbestimmung; sie ruht auf dem Vorherwissen von jenem. Gregors Lehre ist wenn auch nicht geradezu semipelagianisch, so doch semipelagianisirend. Sie bildet die Grundlage der gesammten spätern Entwicklung in der römischen Kirche.

Ebenso die des Isidorus Hispalensis.[1] Dem gefallenen Menschen ist die sittliche Kraft geblieben den Lockungen zu widerstehen. Diese bildet deshalb den einen Faktor sittlicher Handlungen, deren zweiter die Gnade ist. Es ist die Macht der Gewohnheit, welche das Wollen bindet (longus peccandi usus me superatum obtinuit), wenn auch der Mensch das Gute thun will,[2] so daß denn ein Zwiespalt und Kampf (divisio et pugna) im Sünder ist.[3] So bedarf denn der Mensch der heilenden Gnade, der helfenden Hand des Arztes, der den daliegenden Kranken aufrichtet. Die freie Gnade, die infusio gratiae divinae, wirkt dem Willen des Menschen, daß er das Gute anfangen kann. „Vor dem Geschenk der Gnade ist zwar ein freier Wille im Menschen, aber kein guter, weil er ohne die Hülfe der Gnade schwach bleibt. Denn sowie das Auge nicht zu sehen vermag, wenn ihm der Dienst des Lichtes fehlt, so vermag die Willkür des menschlichen Willens nichts, wenn sie der Gnade des Lichts ermangelt, jenes Lichts, welches jeden Menschen erleuchtet, welcher in diese Welt kommt. Der freie Wille ist zu allem Bösen geschickt durch sich selbst, zum Guten aber keineswegs anders als durch das Geschenk der Gnade. Diese verleiht dem Menschen sowohl das Wollen als das Thun zum Guten. — Es wird das Geschenk der Gnade denjenigen, welchen es gegeben wird, nicht auf gleiche Weise zugestanden, sondern es wird nach dem Verhältniß des Verdienstes der Empfangenden ausgetheilt, nach dem Ausspruch: qui reddet unicuique secundum opera sua.“[4] Es kommt demnach schon zum ersten Anfang zum Guten, zur Reue und guten Neigung, nicht ohne die innerliche Wirkung der Gnade, aber damit tritt auch die verdienstliche Arbeit des Menschen ein. So wird die poenitentia zu einer propitiatio peccatorum. „Jeder Bekehrte beginnt vorher mit dem Beweinen der Sünden und geht so zu dem Verlangen nach dem Höheren über. Denn zuvor müssen durch die Thränen die Sünden, welche wir begangen haben,

---

augustin. Anthropologie von der Verdammung des Semipelagianismus auf den Synoden zu Orange und Valence 529 bis zur Reaction des Mönchs Gottschalk für den Augustinismus in Riedners Zeitschr. für histor. Theol. 1854, 1 S. 3 ff. 24. Lau, Gregor d. Gr. S. 403 ff. — 1) Vgl. Wiggers Schicksale der augustin. Anthropologie u. s. w. in Riedners Zeitschr. für histor. Theol. 1855, 2 S. 268 ff. — 2) Soliloquia I § 44. 45. Opp. Rom. 1797—1803. T. VI p. 485. — 3) Sententt. I, 11. l. c. p. 143. — 4) de differentiis II, 32. Opp. T. V p. 101 sqq.

weggeschafft werden.[1] Denn „die wahre Reue über ein Vergehen erläßt jede Missethat, und es gibt kein Verbrechen, welches die Thränen nicht abwaschen." Und „kein Verbrechen wird anders als durch Büßen versöhnt, ja durch Strafen wird es getilgt, damit es nicht ferner vorhanden sei."[2]

So bildet die Augustinische Lehre von der innerlichen Gnadenwirkung die Grundlage der römischen Satisfaktionslehre und Werkgerechtigkeit. Beides scheint den entschiedensten Widerspruch mit einander zu bilden, daß wir Alles der Gnade verdanken und daß wir die Gnade der Vergebung u. s. w. uns selbst verdanken. Und doch verträgt sich Beides. Denn die Gnade wirkt es eben, daß wir durch unsre Reue und Buße u. s. w. unsre Sünden büßen und so die Gnade erwerben. Darauf baut sich das ganze System des Romanismus auf. Die Ursache dieser Verkehrung der Wahrheit liegt in Augustins Lehre selbst, darin nämlich, daß, wie wir sahen, die Gnade ihm nicht zunächst als vergebende, sondern sofort als wirkende, als infusio gratiae in Betracht kommt. Diese Verkennung der paulinischen, der evangelischen Rechtfertigungslehre ist es, welche auch die Wahrheit welche Augustin vertritt verderbt. Zugleich aber führte sie dazu auch jene Gnadenlehre selbst aufzuheben. Denn wenn die Gnade dazu dient, das Selbstwerk zu ermöglichen, so muß sie gleich bei ihrem Beginn Raum dazu schaffen, also einen solchen Anfang setzen, welcher doch zugleich vom Menschen selbst mitgesetzt ist, d. h. die Augustinische Gnadenlehre mußte sich in die semipelagianische auflösen.

Eine Reaktion hiegegen war Gottschalks Erneuerung der strengsten Konsequenzen augustinischer Lehre in seiner gemina praedestinatio sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Sie folgt ihm aus der Unveränderlichkeit Gottes und seiner vorweltlichen Willensbestimmung. Wenn Gott den Erwählten das Leben und den Verworfenen den Tod bestimmt hat, so hat er auch nothwendig jene zum Leben, diese zum Tod bestimmt.[3] Die vielfache Zustimmung, welche Gottschalk fand — von Ratramnus, Servatus Lupus, Erzb. Remigius von Lyon u. A. —, zeigte die Macht der Autorität, welche Augustins Name übte und welcher auch Gottschalks Gegner Hinkmar und Rabanus Maurus sich nicht zu entziehen vermochten. Diese wehrten die gemina praedestinatio nur darum ab, weil es

1) Sententt. II, 8 T. VI p. 201. — 2) Exhortatio poenitendi. T. VII p. 347. 349. — 3) domine, deus meus credo — te praedestinasse in omnibus electis tuis vitam gratis aeternam, et eos nihilominus ad gloriam sempiternam; quia certe frustra illis praedestinasses vitam, nisi et illos praedestinasses ad ipsam. Sic etiam — omnibus reprobis hominibus perennem merito praedestinasti mortem et eosdem similiter praedestinasti ad eam: quia nimirum sine causa et ipsis praedestinasses mortis perpetuae poenam, nisi et ipsos praedestinasses ad eam. So in seiner längeren Confession. Mauguin veterum auctorum qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opp. et fragm. Paris 1650. T. I P. 1 p. 9—17.

darnach schien, quasi deus praedestinatione sua cogat hominem interire, qui auctor est salutis nostrae, non perditionis — so faßt Rabanus wenigstens die Lehre Gottschalks auf.[1] Die von Hinkmar auf der Synode zu Chiersy 853 aufgestellten Sätze lassen die, welche verloren gehen nur Objekte der Präscienz, nicht der Prädestination Gottes, die Prädestination der Erwählten aber von der Präscienz bedingt sein. Im Uebrigen lehrte diese Synode den Verlust des lib. arb. in Adam und seine Wiedergewinnung in Christo, und die Allgemeinheit des Gnadenwillens Gottes und der erlösenden Bedeutung des Todes Christi. Aber wenn die Prädestination auch der Seligen ohne Weiteres durch die Präscienz bedingt wird, so erscheint allerdings die Gnade bedingt durch das menschliche Verhalten und die Annahme der Gnade von Seiten des Menschen nicht ausschließlich Wirkung Gottes. Darum stellte die Synode zu Valence (855) und zu Langres (859) jener die doppelte Prädestination, electorum ad vitam et impiorum ad mortem, entgegen und läßt nur bei den letzteren die Präscienz, also das meritum malum, bedingend sein, während dort das Erbarmen dem meritum bonum vorangeht.[2]

Aber die Erneuerung der strengeren augustinischen Elemente blieb ein wirkungsloser Versuch. Die Macht des kirchlichen Geistes schob sie bei Seite und setzte die augustinische Lehrform zur bloßen Formel herab, so weit man sie überhaupt in der Theologie noch mit fortführte, ohne daß sie die herrschende kirchliche Denkungsweise wirklich erfüllte und bestimmte. Der entscheidende Punkt war die kirchliche Anerkennung und Lehre eines meritum. Von hier aus normirte sich das Uebrige. Nicht blos der Lombarde, sondern auch Thomas erklären den Glauben selbst für ein meritum. Denn, lehrt der Letztere,[3] actus nostri sunt meritorii in quantum procedunt ex libero arbitrio moto a deo per gratiam. Unde omnis actus humanus, qui subjicitur libero arbitrio, si sit relatus in deum, potest meritorius esse. Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a deo motae per gratiam: et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad deum: unde actus fidei potest esse meritorius — si tamen, erinnert der Lombarde,[4] adsit caritas, sine qua nec credere nec sperare est meritum vitae.

Es ist hier mereri nicht wie früher zuweilen im Sinne von assequi gebraucht. Nicht als ὄργανον ληπτικόν, sondern als Werk ist der Glaube gemeint, der etwas werth ist auch nach göttlicher Werkschätzung, so daß Gott ihn billiger Weise mit einer Gabe erwidert. Das ist aber die Denkweise des natürlichen Menschen vom religiösen Verhältniß zu Gott, daß er glaubt durch

1) Ep. synodalis Rabani ad Hincmarum bei Mansi T. XIV p. 914. — 2) Concilii Valentini III Can. I — VI bei Mauguin I, 2 p. 231 ff. — 3) Thomas Summ. P. II, 2 Qu. 2 Art. 9. Ed. Paris 1672. T. I Sec. sec. p. 14. — 4) Lomb. Sent. lib. II dist. 27 F.

seine Leistungen sich ein Anrecht auf die göttlichen Gnadenerweisungen zu erwerben.

Diese Veränderung der Lehre ist durch die geschichtlichen Verhältnisse der römischen Kirche bestimmt. Es reicht nicht aus zu sagen wie man gewöhnlich thut: weil man vom Urstand und von der justitia originalis unrichtig dachte und lehrte, diese als ein donum superadditum und als ein frenum für die concupiscentia faßte, so sei dadurch die Bedeutung des Sündenfalles verringert und das noch gebliebene sittliche Vermögen in falscher Weise vergrößert und so die Lehre von einem meritum, das sich der Mensch durch sein sittliches Verhalten erwerben könne, veranlaßt worden.[1] Allerdings sahen wir wie schon in der alten Kirche die falsche Scheidung von Bild und Aehnlichkeit auf die Fassung unsrer Lehre nachtheilig einwirkte. Aber hier liegt nicht der letzte Grund; vielmehr ist jene Unterscheidung selbst wieder von dem Interesse des Verdienstes bestimmt. Denn was sollte man für einen Beweggrund gehabt haben, zunächst über den Urstand eine Lehre aufzustellen und daraus erst abzuleiten was von praktischer Bedeutung für die Gegenwart war? Wohl aber hatte man Anlaß genug, die kirchliche Praxis und die ihr zu Grunde liegende Anschauung theoretisch zu rechtfertigen und durch einen Lehrunterbau zu stützen. Fragt man aber, worin der semipelagianische Charakter der kirchlichen Doktrin seinen tieferen Grund habe, so wird es nicht genügen auf die Mittlerstellung zu verweisen, welche der Priesterstand zwischen Gott und der Gemeinde eingenommen und zu deren Rechtfertigung die Dogmen eine Umbildung hätten erfahren müssen.[2] Denn es handelte sich nicht bloß darum, für priesterliches Verdienst Raum zu schaffen, sondern überhaupt für Verdienst auf dem Gebiet des sittlichen Verhaltens in der Kirche und des persönlichen Verhaltens gegen Gott. Das Motiv ist demnach ein umfassenderes. Es liegt in der geschichtlichen Stellung der römischen Kirche überhaupt.

Es fiel der römischen Kirche die geschichtliche Aufgabe zu, der abendländischen Welt mächtig zu werden und das Christenthum in ihr Leben und Denken einzuführen. Dieser geschichtlichen Mission war sich die römische Kirche von Anfang an wohl bewußt. Zu ihrer Erfüllung gab es einen zweifachen Weg, je nachdem man Glauben hatte an die innerlich überwindende Kraft des Evangeliums, oder dieselbe und die Kräfte der zukünftigen Welt, wie sie im Leben vieler innerlich frommer Christen sich bethätigten, in den Dienst einer äußeren Beherrschung der Welt nahm und mehr diese zu christianisiren als die Herzen neu zu machen sich angelegen sein ließ.

In der Verbindung der Religion mit dem natürlichen Leben liegt eine

1) Vgl. z. B. Schmidt Lehrbuch der Dogmengsch. S. 94—97. — 2) z. B. a. a. O. S. 92.

besondere Stärke der römischen Kirche und besitzt sie eine besondere Virtuosität. Aber so sehr man dieß anerkennen mag, so ist doch ebenso unleugbar, daß diese Union zumeist nur in einem Kompromiß mit dem natürlichen Menschen und seiner Denkweise besteht. Das natürliche Leben tritt in ein Verhältniß zum Christenthum der Kirche und bekommt dadurch, wenn ich so sagen darf, ein gutes Gewissen. Die Kirche aber setzt sich in ein Verhältniß zum natürlichen Leben und gewinnt dadurch das Gefühl, festen Boden unter den Füßen zu haben. Die Aufgabe der Kirche ist hier, die Welt zu christianisiren; der Beruf der Welt, sich christianisiren zu lassen. Darin finden beide Beruhigung. Gewiß ist es nöthig und heilsam, zwischen beiden Gebieten Vermittlungen und Zusammenhänge, auch äußerer Art, herzustellen. Nur der separatistische Geist bricht diese Brücken ab. Vielmehr gehört jenes zur Pädagogie der Kirche. Aber eben deswegen ist es nur Mittel, nicht Zweck.

Aehnlich nun ist es auf dem Gebiet der Lehre. Die christliche Lehre, die Ethik so gut wie die Dogmatik, ist der Welt eine Thorheit. Da liegt es nahe, sie der natürlichen Denkweise gleichförmiger zu machen. Die römische Ethik hat für den ersten Anblick etwas dem natürlichen Denken scheinbar Widersprechendes. Denn sie setzt die sittliche Vollkommenheit und höchste Würdigkeit in die Verneinung des Natürlichen. Aber gerade dieß liegt doch dem natürlichen Denken viel näher als man meinen sollte. Auch auf außerchristlichem Gebiete ist die doppelte Ethik, die der gewöhnlichen Sittlichkeit und die der ungewöhnlichen Vollkommenheit, die Ethik der consilia evangelica zu Hause. Das ganze römische Kirchenthum aber ruht auf ihr.[1] Es ist die äußerlich quantitative Betrachtungsweise, wie sie dem natürlichen Denken so geläufig ist, welche dieser Ethik zu Grunde liegt. Sie hängt auf das Engste zusammen mit der Lehre von der Verdienstlichkeit des menschlichen Thuns. Die Lehre vom Verdienst fordert jene Ethik. Nichts aber liegt dem natürlichen Menschen näher als jene Anschauung vom Verdienst; auf nichts verzichtet er schwerer als hierauf. Er läßt sichs wohl gefallen, daß er die Hülfe und Gnade Gottes nöthig haben soll, um gute Werke zu thun und Verdienst sich zu erwerben — wenn nur dieß bleibt, daß doch er es ist, der die guten

1) Vgl. Hist. pol. Blätter 1856 XXXVIII, 1: „Die kathol. Abstufung von den evangelischen Räthen ist so nothwendig für die anstaltliche Kirche und umgekehrt wie das monotone und uniforme Moralgesetz für die protestantisch begriffene Kirche und umgekehrt." „Man kann die Vollkommenheit Niemandem zur Pflicht machen." „Auch die hergebrachte Moral kann sich den Gelüsten der Menschen gegenüber nicht behaupten, wenn nicht dann und wann die höchste absolute Forderung der Weltentsagung zum Bewußtsein gebracht wird." „Ohne die evangelischen Räthe keine christliche Moral." „Die weitere Idee" ist aber „unabweisbar," „daß das über den Naturgrund und die Gattung hinausgehobene Individuum in der vollkommenen Nachfolge Christi auch ein reales Sühnopfer sei für diesen Naturgrund und diese Gattung." Der „thesaurus meritorum aber kann unmöglich müßig sein." Also „Ablaß"! „So drängen die kath. Consequenzen."

Werke thut und ein Verdienst sich erwirbt, das Gott ansehn wird. Das ist dann die dogmatische Unterlage für seine Ethik. Von da aus gestaltete die römische Kirche die Dogmatik.[1] So schien die Vermittlung gefunden zwischen dem christlichen und dem natürlichen Denken, zwischen Christenthum und Welt. Die Kirche aber ist die Gnadenanstalt, welche das Verdienst ermöglicht. Die Erhebung des Verdienstes ist demnach zugleich die Erhebung der Kirche und sichert ihre Autorität. Diese Autorität der Kirche aber erschien als das vorderste Bedürfniß der Welt und als die oberste Aufgabe der Kirche. So ward denn die Lehre vom Verdienst central für die römische Lehre und ihre centrale Stellung veranlaßt durch die geschichtliche Situation und Mission der römischen Kirche, wie sie dieselbe verstand. Die ganze Eigenthümlichkeit dieser Kirche ist bedingend für jene Lehre und nicht erst ihre Theologie ist es. Vielmehr ward sie für diese selbst bestimmend. Denn nach jener mußte sich die übrige Doktrin richten und gestalten.

Eine Gnade aber, welche Verdienst ermöglicht, muß anknüpfen an das natürliche Vermögen zum Guten. Denn das Verdienst kann ja nur Werk des eignen guten Willens sein. Also muß dieser wenigstens seinen Anfängen nach vorhanden sein, um von der Gnade geweckt und gestärkt werden zu können zur Vollbringung verdienstlicher Werke. Eine solche Lehre von der Gnade verneint also nicht, sondern fordert das sittliche Vermögen zum Guten. Wird aber dem entsprechend nicht sowohl eine totale Verderbtheit als vielmehr nur eine Schwächung, eine vulneratio, der sittlichen Natur des Menschen gelehrt, so ist der Blick weniger auf die Sündhaftigkeit als auf die einzelnen Sünden, auf den Mangel jener guten, verdienstlichen Werke gerichtet. Das Gnadenbedürfniß geht auf die Vergebung der einzelnen Sünden, vor Allem aber auf die Stärkung jenes sittlichen Vermögens, damit es die guten Werke zu wirken in den Stand gesetzt werde. Das ist die Gnade der römischen Kirche. Soweit sie Gnade der Sündenvergebung ist, richtet sie sich auf die einzelnen Sünden als die Lücken im Thun des Guten; vornämlich aber richtet sie sich auf das sittliche Vermögen des Thuns; sie ist auxilium und infusio. Jene Sündenvergebung aber und sündenvergebende Gnade kann, weil sie eben nur auf Einzelnes geht, der Natur der Sache nach nicht das eigentliche Fundament des neuen Willenslebens und Verhaltens und ihr Bewußtsein nicht die psychologische Vermittlung des neuen Wollens sein, wie dieß beides für uns ist. Die Gnade der Sündenvergebung steht nur neben der Gnade, welche

1) Gabr. Biel gibt als Grund für die bloß formale Fassung des Freiheitsbegriffs, worauf der ganze Semipelagianismus der Scholastik ruht, ausdrücklich an: sic accipitur, quoniam est principium meriti et demeriti: nam per haec quae vitare non possumus (d. i. die immutabilitas, welche den Gegensatz zur formalen Freiheit bildet, während die reale nicht jene immutabilitas, sondern nur die necessitas coactionis zum Gegensatz hat) nec meremur nec demeremur. Lib. II dist. 25, D. Ed. Tub. 1501.

auxilium und infusio ist. So muß für diese eine andere Vermittlung gesucht werden. Diese kann dann nur in dem natürlichen Vermögen liegen. Die infusio gratiae scheint eine neue Schöpfung im Menschen zu lehren und doch ist eben sie es, welche zu ihrer Kehrseite jene Lehre hat, welche das Alte zum Anfang des Neuen macht.

Daher geschieht es, daß auch solche Kirchenlehrer, welche wie Anselm und Bernhard von Clairveaux noch am meisten der augustinischen Gnadenlehre sich anschließen und der pelagianischen Neigung der Kirche sich entgegenstellen, doch nachdrücklich die libertas arbitrii naturalis betonen. Diese ist — lehrt Anselm — dem Menschen geblieben, wenn er auch die rectitudo nicht mehr besitzt und dieselbe nicht für sich allein wiedergewinnen kann. Also das Vermögen zum Guten ist geblieben, aber den Gebrauch desselben hat er verloren — illa voluntate utinon valent — und muß die neue Gnade wiederherstellen.[1] Denn die Erbsünde erschien ihm nur unter dem Gesichtspunkt der Privation als carentia justitiae debitae inesse, nicht als die positive Verkehrung des Willens.[2] Auch nach Bernhard ist das liberum arbitrium geblieben, etsi miserum, tamen integrum; denn es ist ihm das velle geblieben und nur das posse fehlt ihm. Quodsi velle bonum tantum non poterit, signum est quod ei desit liberum non arbitrium sed consilium. Si autem non quidem velle, sed ad id quod jam vult bonum ei posse defuerit, noverit sibi deesse liberum complacitum, non liberum periisse arbitrium.[3] So ist demnach zwar das Willensvermögen des Guten dem Menschen geblieben, aber das wirksame Vermögen des guten Wollens fehlt ihm. Das bestimmende Interesse hiebei ist, den Anknüpfungspunkt für die Gnade zu wahren. Das ist ein der augustinischen Lehre zunächst fernliegendes Interesse und prägt daher derselben, trotz allen Anschlusses an dieselbe, nicht nur einen anderen Charakter auf, sondern führt auch sachliche Veränderungen derselben herbei. Dieß ist auch bei Petrus Lombardus ersichtlich. Augustinisch zwar ist es, daß er das Wesen der Erbsünde in die Concupiscenz setzt und sie als eine qualitas morbi nicht blos des Fleisches, wie Anselm, sondern auch der Seele faßt[4], und ganz augustinisch lautet es, wenn er sagt: Dei gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem praevenit praeparando ut velit bonum et praeparatam adjuvat ut perficiat. Aber es ist doch nur das efficaciter velle bonum was er dem natürlichen Willensvermögen abspricht, während er das velle adjacet mihi im Unterschied vom perficere bonum Röm. 7, 18 ihm zuspricht,[5] so daß er sich eben nicht selbst von der Sündenherrschaft helfen kann. Damit ist er eigentlich in das voraugustinische Stadium zurückgetreten.

1) Dialogus de lib. arb. c. 3. 4. — 2) Vgl. Dieckhoff Theol. Zeitschr. 1860, 5, 660. — 3) de grat. et lib. arb. 8, 24. Ed. Paris 1719. T. I p. 618 sq. — 4) Dieckhoff a. a. O. 662. — 5) L. II dist. 25, Q.

Es sind, wenn ich recht sehe, im tiefsten Grund praktische Motive, freilich mißverstandene, welche diese Lehrgestalt erzeugten. Mit ihnen verbindet sich bei Thomas Aquinas ein spekulatives Motiv, welches aber selbst wieder der höchsten praktischen Aufgabe der Kirche dienen sollte. Die Aufgabe welche sich Thomas stellt, war nicht ein bloß theologisches System sondern ein System der christlichen Weltanschauung überhaupt. Dieß sollte dazu dienen die Stellung zu rechtfertigen welche die Verleiblichung des Christenthums, die Kirche, der Welt gegenüber einzunehmen beanspruchte. Wenn das gesammte Weltbewußtsein erst im christlichen Denken, in der kirchlichen Anschauung seine Wahrheit, darin aber auch vollständig Raum findet, so daß alle seine Momente sich auch als Momente des kirchlichen Denkens ausweisen, so gewinnt auch alles Weltleben erst in der Kirche seine Wahrheit, hat aber auch in ihr Raum genug, ganz von ihr umfaßt werden zu können. So wurde denn auch die Lehre von der Freiheit und Gnade ein Moment dieser vom kirchlichen Denken aus bestimmten Weltanschauung. Zu diesem Behuf glaubte Thomas das spezifisch christliche Heilsverhältniß zwischen Gott und dem Sünder zurückführen zu müssen auf das allgemeine Verhältniß von Gott und Mensch überhaupt, um es so als ein Moment des allgemeinen Systems aufzuzeigen, welches sich von diesen beiden Faktoren und ihrer Aufeinanderbewegung aus aufbaut, und vor dem menschlichen und wissenschaftlichen Bewußtsein überhaupt zu rechtfertigen, welches von jenen beiden Faktoren aus sich bestimmt. Dieß ist überhaupt das Eigenthümliche der Scholastik, in dem Bund von Theologie und Philosophie, den sie zu stiften sucht und repräsentirt, christliches und natürliches, kirchliches und kosmisches Denken in eins zu bilden und so ein allumfassendes System religiöser Erkenntniß zu erzeugen. Das entsprechendste Denkmal dieser in sich einigen Weltanschauung ist die Summa des Thomas. Freilich erweist sich jene Einheit als Täuschung. Mit Duns Scotus bereits begann jener Geist der Skepsis, welcher die Einheit von Theologie und Philosophie auflöste; diesen Prozeß zu vollziehen war die Aufgabe des Nominalismus. Ein Akt wissenschaftlicher Redlichkeit war es, wenn der nominalistische Supranaturalismus gegenüber der Selbsttäuschung des in seiner Fassung von Theologie und Philosophie rationalistischen Realismus kirchlichen Glauben und philosophisches Wissen in Gegensatz zu einander stellte. Nur daß er dann jenen nicht anders mehr zu rechtfertigen wußte als durch die Autorität der Kirche, wodurch er, isolirt vom übrigen wissenschaftlichen Denken, je mehr er durch jene gestützt werden sollte, nur um so mehr unsicher wurde. Das war dann aber auch das nothwendige Ende der Scholastik. Aber immer bleibt ihr mißglückter Versuch eine Weissagung, und die von ihr angestrebte Ineinsbildung des kirchlichen Glaubens und des allgemeinen wissenschaftlichen Denkens und Erkennens zur Einheit einer umfassenden christlichen Weltanschauung die Aufgabe der Zukunft.

Thomas Aquinas suchte sie durch den augustinischen Grundgedanken von dem allgemeinen substanziellen Verhältniß Gottes zum Sein und so auch zum Willen zu vollziehen. Gott ist das primum movens schlechthin. In Folge dessen hat Alles einen Zug zu Gott hin. Das ist die Tendenz zum Guten, die durch die ganze Welt geht und so auch durch den menschlichen Willen. Diese bewegende Wirkung Gottes auf den Willen, wodurch derselbe innerlich auf Gott zu gerichtet und ihm so der gute Vorsatz eingeflößt wird, ist die erste Vorbereitung und Gnadenhülfe des Menschen, um hiedurch dann empfänglich zu werden für die gratia habitualis, welche dem Menschen zum guten Lebensverhalten selbst verhilft. Zweifach also ist die göttliche Gnadenhülfe: jene erste vorbereitende, welche den Menschen zu Gott wendet, wie sich das Auge zur Sonne kehrt, und die darauf folgende einwohnende Gnade, welche die Kraft des Guten selbst ist.[1] Demnach setzt Thomas den Anfang der Bekehrung, demnach des Guten bereits in jenen allgemeinen natürlichen Zug der Kreatur zu Gott hin, und nennt diesen bereits Gnade. Er läßt somit den Anfang des Neuen aus dem Boden des Alten erwachsen. Hier liegt das semipelagianische Moment in seiner Anschauung. Zwar verbindet er hiemit den augustinischen Gedanken der schlechthin bedingenden Wirksamkeit des göttlichen Willens. Aber es ist der Schöpfer, welcher die Bewegung der Kreatur zu ihm hin wirkt, nicht ist es die Heilsgnade des Erlösers, welche den Anfang der Erneuerung schafft. So wird zwar der freie Wille augustinisch nur zur Form, in welcher Gott oder die göttliche Gnade im Menschen wirkt, wie Gott, nur eben in anderer Form, in der des Gesetzes, auch in der übrigen Kreatur wirkt; aber die Form göttlicher Wirkungsweise ist doch hier der freie Wille als ein ethisch bestimmter und mächtiger — denn es eignet ihm das Vermögen des praeparare se ad gratiam oder der conversio ad deum —, und so ist dadurch Raum für Ver-

1) P. II, 1 Qu. 109 Art. 6. Ed. Paris 1648 p. 361 sq.: Utrum homo possit se ipsum ad gratiam praeparare per se ipsum, absque exteriori auxilio gratiae? — Respondeo dicendum quod duplex est praeparatio voluntatis humanae ad bonum. Una quidem qua praeparatur ad bene operandum et ad deo fruendum. Et talis praeparatio voluntatis non potest fieri sine habitualis gratiae dono, quod sit principium operis meritorii. Alio modo potest intelligi praeparatio voluntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis donum. Ad hoc autem quod praeparet se homo ad susceptionem huius doni non oportet praesupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gratuitum dei, interius animam moventis sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus dei auxilio. Sic enim cum deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia ad ipsum convertuntur, secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari deo secundum suum modum. — Hoc autem est praeparare se ad gratiam, quasi ad deum converti, sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis per hoc se praeparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. — — Hoc facit per liberum arbitrium, sed tamen hoc non facit sine auxilio dei moventis et ad se attrahentis.

dienst geschaffen. Es muß der freie Wille zwar erst noch mit dem Inhalt der habituellen Gnade erfüllt werden, um das wahrhaft gottgemäße Verhalten vollziehen zu können; aber er kann sich doch zum bereiten Gefäß für diesen Inhalt der habituellen Gnade machen, und dieß gibt ihm dann Anwartschaft auf die Erfüllung mit derselben. So verdient die Bewegung des freien Willens, die sich für den Empfang der Gnade bereitet, die Gabe der rechtfertigenden Gnade, und diese wieder verdient das ewige Leben. Denn jede Wirkung ist die causa meritoria der folgenden. Das Verhältniß der innerlichen Begründung erscheint als Verdienst. Zwar ist zwischen dem menschlichen Verhalten und der erwiedernden Gnade nur ein Verhältniß der Angemessenheit (de congruo), nicht der inneren Nothwendigkeit; aber es bleibt doch eben das Verhältniß der Begründung, also des Verdienens —: das menschliche Verhalten verdient die Gnade (meritum). Daher verträgt sich denn auch bei Thomas die Lehre vom Verdienst mit der Lehre von der Prädestination. Denn diese ist identisch mit der göttlichen Disposition. Diese aber setzt eben dieß innere Verhältniß der Begründung: denn aliquis effectus praedestinationis est causa et ratio alterius.[1] Dieß ist aber ein Verhältniß der Verdienstlichkeit: denn prior effectus est causa posterioris secundum rationem causae meritoriae.[2] So ist zwar die Wirkung der Prädestination überhaupt nicht in uns sondern lediglich in Gott begründet; denn die Heilsbegründung in uns bis auf die erste Vorbereitung zur Gnade ist Alles Wirkung der Prädestination; aber diese ist eben der Art, daß sie im Menschen verdienstliche Begründung wirkt.[3]

So konnte sich absolute Prädestination mit semipelagianischer Lehre von Verdienstlichkeit menschlichen Thuns vereinigen. Es geschieht hier so, daß zum Ausgangspunkt des ganzen Systems Gott als das absolute Sein gemacht und das Gebiet des sittlichen Lebens überhaupt ebenso von Gott bestimmt gedacht wurde wie das des natürlichen. Aber dann war auch der Begriff des Verdienstes in Gefahr zum Schein zu werden. Sollte er Wirklichkeit bleiben, so mußte zum Grundbegriff des Systems nicht das absolute Sein und die Nothwendigkeit, sondern der Wille und die Freiheit gemacht werden. Das ist bei Duns Scotus der Fall.

In Duns Scotus kulminirt nur die Richtung seines Ordens überhaupt. Die Franciskaner sind die Repräsentanten des semipelagianischen Zugs jener Zeit. Schon Bonaventura läßt den göttlichen Rathschluß im Menschen und in der Präscienz begründet sein. Denn die Prädestination ist nur so die Ursache der Seligkeit daß sie die Verdienste mit einschließt. Sie ist zwar Ursache, aber nicht nothwendige und nicht vollständige oder alleinige Ursache:

1) Summa P. 1 Qu. 23 art. 5 concl. Ed. Paris 1652 p. 88. — 2) l. c. — 3) l. c.

nicht nothwendige — denn sie ist es durch den Willen; und eben deswegen nicht vollständige — denn sie hat noch eine zufällige Ursache, nämlich den freien Willen. Dieser freie Wille nun ist Gegenstand des göttlichen Vorherwissens, welches auch das Zufällige auf unfehlbare und das Veränderliche auf unveränderliche, das Zukünftige auf gegenwärtige, das Zeitliche auf ewige Weise weiß. So ist die Prädestination, indem durch die Präscienz, durch den freien Willen und seine Mitwirkung mitbedingt.[1] Es ist hier die Anschauung der griechischen Kirche erneuert, nur eben in die kirchliche Sprache des Abendlands übersetzt. Aber freilich ist es zweierlei, ob man nach Augustin so lehrte oder vor ihm, und ob man nicht aus Gründen des Denkens so lehrt sondern aus Gründen der kirchlichen Praxis.

Duns Scotus geht aus vom freien Willen. Bei diesem unterscheidet er potentia und habitus — das Vermögen und die sittliche Beschaffenheit des Wollens oder die rectitudo moralis. Die zweite hängt ab von der Bewegung des ersten — nicht umgekehrt; denn sonst würde die Freiheit verneint. Dieß nun ist die Bedingung des Verdienstes. Die Verdienstlichkeit selbst ist die Angemessenheit zum göttlichen Willen und somit die Würdigkeit für die ewige Belohnung wie sie hervorgeht zunächst frei aus dem Willen, speziell und vornämlich aber aus dem habitus desselben, der Liebe. Die Angemessenheit bestimmt Gott nach seiner Anordnung, und sie besteht in dem der göttlichen Anordnung entsprechenden Verhältniß des Willens zum Objekt. So wahrt Duns Scotus die unbedingte göttliche Freiheit; denn von ihrer Anordnung hängt alle Gültigkeit der Willensakte ab; und doch zugleich ist der verdienstliche Willensakt lediglich That des freien Willens des Menschen.[2] So

---

1) Vgl. Engelhardt Dogmengesch. II, 171 f. Münscher Dogmengesch. II, 1, 154. Comm. in sent. L. I dist. 40 Art. 2 Qu. 1: an praedestinatio inferat salutis necessitatem. Praedestinatio non est causa salutis nisi includendo merita et ita salvando liberum arbitrium. Praedest. duo importat, et rationem praescientiae et rationem causae. In quantum dicit rationem causae, non necessario ponit effectum, quia non est causa per necessitatem sed per voluntatem; et iterum non est tota causa sed cum alia causa contingente, sc. cum lib. arb. — Et praeter rationem causae importat rationem praescientiae; et praescientia quidem totum includit in cognitione liberum arbitrium et eius cooperationem et vertibilitatem. — 2) In Sent. Lomb. lib. I dist. 17 qu. 1 in resol. Ed. Venet. 1505 fol. 82: in actu meritorio duo sunt consideranda. Primum illud quod praecedit rationem meritorii, in quo includitur substantia et intentio actus, ac rectitudo moralis. Secundum est ratio meritorii, quod est esse acceptum a divina voluntate, aut acceptabile sive dignum acceptari ad praemium aeternum. Quantum ad primum potentia est causa prima et principalis, et habitus causa secunda: cum potentia utatur habitu, non e converso: alias habens simul gratiam nunquam posset peccare, cum causa secunda semper sequatur motionem causae primae —. Sed accipiendo actum in quantum est meritorius, talis conditio ei convenit principaliter ab habitu, et minus principaliter a voluntate. Magis siquidem actus acceptatur ut dignus praemio, quia est elicitus a caritate, quam quia est a voluntate libere elicitus, quamvis utrumque necessario requiratur.

erwächst aus den Faktoren der menschlichen Willensfreiheit und des die Geltung der Akte freibestimmenden Willens Gottes eine Anschauung, die vollen Raum schafft für Verdienst der Werke. Darnach bestimmt sich dann auch die Lehre von der göttlichen Prädestination. Alle göttliche Vorherbestimmung ist contingenter und hat nicht den gewollten Erfolg zur nothwendigen Folge. Denn zunächst zwar ist die Prädestination der Erwählungswille Gottes, in welchem er seiner vernünftigen Kreatur das ewige Leben, jetzt die Gnade, dereinst die Herrlichkeit bestimmt; aber dieser Wille ist begleitet vom Vorauswissen Gottes über das Heil der Erwählten. Demnach nimmt die Prädestination auch dieß Wissen, also das freie Willensverhalten, welches Objekt des göttlichen Vorherwissens ist, in sich auf und läßt seinen Willen von diesem mit bestimmt und bedingt sein. Also ist der Erwählungswille nicht ein schlechthin und mit Nothwendigkeit sich vollziehender, sondern das freie Willensverhalten des Menschen tritt zwischenein, ihn scheidend in einen vorgehenden und nachfolgenden. Denn ob Gott nun auch consequenter gibt was antecedenter, hängt von jenem ab. Somit kann der Erwählte auch der Verdammniß anheimfallen; denn die Prädestination befestigt seinen Willen nicht so im Guten, daß es ihm nicht möglich wäre zu sündigen.[1]

Diese ganze Theorie ruht auf jener abstrakten Fassung des individuellen freien Willens wie sie in ihrer äußersten Konsequenz das Charakteristische des Pelagianismus ist. Ihre praktischen Ergebnisse kamen zu sehr dem ganzen kirchlichen Zuge jener Zeit entgegen, als daß sie nicht immer weiteren Eingang hätten finden sollen.

Die scholastische Theologie wurde immer pelagianischer; es war mehr der Geist des Scotus als der des Thomas der ihre Ausläufer beherrschte. Als ihr letzter Repräsentant gilt Gabriel Biel. Seine Theologie ist es,[2] zu welcher die Luthers sich in den entschiedensten bewußten Gegensatz stellte.

Man suchte die Gnade so zu fassen, daß dadurch das natürliche Vermögen zum Guten nicht völlig verneint würde. Deßhalb mußte der Umkreis des erbsündlichen Verderbens möglichst eingeschränkt werden. Unser Bekenntniß[3] hatte Veranlassung den Satz zurückzuweisen, daß die Erbsünde an sich nicht verdammliche Sünde sei. Diesen Satz sucht Biel theologisch zu rechtfertigen. Die Erbsünde ist nicht sowohl positiv gottwidrige Concupiscenz als vielmehr nur negativ carentia justitiae originalis, und nur sofern der Mensch diese nicht besitzt die er doch nach Gottes Willen besitzen sollte, ist er in Schuld bei Gott. Nicht seine sittliche Wirklichkeit macht ihn Gotte verhaftet, sondern dieser Mangel des donum gratiae superadditum. Die Erbsünde ist mehr nur Schuld als Sünde. Denn durch Gottes Strafe fehlt jetzt jene Gna-

1) Münscher S. 154 f. In Sent. L. I dist. 40 in resol. fol. 116. — 2) Vgl. zum Folgenden Dieckhoff Theol. Zeitschr. 1860, 5, 657 ff. — 3) Aug. 2.

dengabe welche der Mensch besitzen sollte, während die natürliche Beschaffenheit selbst die ursprüngliche, die rectitudo naturalis voluntatis, wie sie in der libertas voluntatis besteht, geblieben ist. Zwar ist thatsächlich im Menschen Concupiscenz vorhanden — das konnte man nicht leugnen —, aber diese gehört nicht zur Erbsünde; denn die Taufe tilgt die Erbsünde, während jene, als fomes peccati, bleibt; und Biel faßt wie Occam diese Concupiscenz als eine bloß carnalis im physischen Sinn, wie eine Art Krankheit, während ratio und voluntas in der rectitudo naturalis verblieben.

So ist denn Raum für die Möglichkeit des Guten. Zwar das eigentlich verdienstliche Gute, wodurch nach Gottes Absicht das ewige Leben verdient wird, ist dem Menschen an sich nicht möglich; denn dazu ist nach Gottes Willen die gratia gratum faciens erforderlich. Erst ihre infusio und Mitwirkung mit dem natürlichen Vermögen ermöglicht das bonum meritorium. Wohl aber ist das bonum morale dem Menschen an sich möglich. Denn dieses ist der Vernunft eingepflanzt und der Wille vermag sich diesem dictamen rationis zu untergeben. Die Erfüllung dieses Vernunftgebots der Sittlichkeit ist das Moralisch-Gute. Es fragt sich, wie weit sich die Gränzen dieses Moralisch-Guten erstrecken.

Das Höchste ist, Gott über Alles zu lieben. Auch dieses Höchste wollen die späteren Scholastiker der natürlichen Freiheit nicht abgesprochen wissen. Zwar der appetitus naturalis sei die Richtung des Subjekts auf sich selbst. Aber wenn es doch ein dictamen rationis ist, Gott über Alles zu lieben, und der Mensch sogar die Kreatur mehr als sich selbst lieben kann — warum nicht auch Gott? Die spätere Scholastik hat wirklich so gelehrt.[1] Man fühlt Luther in den theses pro bibliis 1517[2] die Entrüstung ab, mit welcher er diese Lehre zurückweist, wenn er in der 13. Thesis schreibt: absurdissima est consequentia: homo errans potest diligere creaturam super omnia, ergo et deum (contra Scot., Gabr. Biel); und in der 18.: diligere deum super omnia naturaliter, est terminus fictus sicut Chimera (contra commentatores fere omnes); nec valet — fügt er in der 19. hinzu — ratio Scoti de

1) Vgl. z. B. was Gabriel Vasquez disp. 91 in I part. Thomae c. 10, 2, 63 darüber schreibt: Cum Cassiano et Massiliensibus non pauci Scholastici re ipsa conveniunt: hi autem sunt qui aliquam dispositionem et praeparationem ad justificationem ex nostro libero arb. esse affirmant atque primum Scotus in 4 distinct. 14 quaest. 4 § de secundo, Gabriel quaest. 1 artic. 2 circa finem et in 2 distinct. 27 quaest. 1 artic. 2 concl. 4 et artic. 3 dubio 4 et in 3 distinct. 27 quaest. 1 artic. 3 dubio 2 propos. 2 et Cajetanus tomo 1 opusculorum tractatu 4 quaest. 1 qui asserunt posse hominem dolere de peccatis propter deum supra omnia dilectum ex propriis viribus et hanc esse ultimam dispositionem ad gratiam habitualem iustificantem, et meritum ad illam, non quidem condignum sed congruum etc. Vgl. Horneji disputat. theol. P. II disp. 3 sectio 2 de lib. hom. arb. p. 274. — 2) Löscher vollständige Reformationsacten I, 540 ff.

forti politico, rempublicam plus quam se ipsum diligente. Man rechtfertigte jene Behauptung durch folgende Sätze, welche eine Brücke bauen von der Sünde zur sittlichen Vollkommenheit: dem Menschen eignet zunächst nur die Liebe zu sich selbst, der amor concupiscentiae, die Liebe alles Andern nur um deßwillen was es dem Menschen ist; damit aber auch die Liebe Gottes aus diesem amor concupiscentiae; indem aber der Mensch Gott als das summum bonum für sich erkennt und liebt amore concupiscentiae, erkennt er ihn auch als das summum bonum in sich selbst, und liebt ihn demgemäß mit der entsprechenden Liebe, nämlich amore amicitiae[1] — das ist mit der Liebe welche die Sache liebt um ihrer selbst willen. Wo man so lehren kann, fehlt alle Erkenntniß der gottwidrigen Beschaffenheit des menschlichen Herzens. Dawider stellt Luther in jenen Thesen die Sätze: 20. actus amicitiae non est naturae sed gratiae praevenientis (contra Gabr.); 21. non est in natura nisi actus concupiscentiae erga deum; 22. omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus.

Aber wenn dieses Höchste, die Liebe Gottes amore amicitiae, dem Menschen per sola naturalia möglich ist, wozu ist ihm dann noch die Gnade nöthig? Nicht um die sittliche Beschaffenheit seines Willensverhaltens selbst, ihrer Substanz nach, zu vollenden, sondern nur um seine Liebe zu einer meritorischen zu machen, da die gratia infusa nach Gottes Anordnung die nothwendige Voraussetzung des actus meritorius für das ewige Leben ist. Aber mit jener Vollendung des bonum morale ist auch dieses übernatürliche Prinzip des bonum meritorium sofort gegeben. Denn jene Liebe Gottes ist die Vollendung der Disposition des Menschen für die Gnade, immediata et ultima dispositio ad gratiae infusionem, weshalb diese sofort mit jener, in eodem instanti, erfolge und nur innerlich durch jene bedingt sei. Der Mensch kann von sich Gott über Alles lieben; nur thut er es nie, ohne zugleich die gratia infusa zu besitzen; denn in dem Maß als er jenes von sich aus thut, ist er das bereite und erfüllte Gefäß dieser Gnade. So ist zwar das ewige Leben durch die gratia infusa, diese aber durch das freie sittliche Willensverhalten des Menschen bedingt. So hatte schon Scotus gelehrt, und Biel beruft sich darauf[2]: actus dilectionis dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiae infusionem: qua existente, simul tempore gratia infunditur; hoc tamen non est propter impo-

1) lib. III dist. 27: et haec procedunt de cognitione et amore naturali, qua homo ex cognitione et amore sui ascendit ad cognitionem et amorem dei: quia enim naturaliter homo se ipsum diligit amore amicitiae diligit etiam omne quod sibi bonum est amore concupiscentiae, et ita deum suum summum bonum. Et quoniam ex eo, quod cognoscit deum esse bonum suum, cognoscit eum in se bonum, ideo ex amore concupiscentiae assurgit ad amorem dei amicitiae. — 2) lib. II dist. 28, L.

tentiam liberi arbitrii absolute, posset enim actum dilectionis dei super omnia elicere ex suis naturalibus, etiam si gratia non infunderetur, sed ex liberalitate dei gratiam liberaliter infundentis libero arbitrio aliqualiter bene disposito. Etiam actus ille tanquam dispositio praecedit gratiae infusionem natura, etsi non tempore. Et ideo non requiritur gratia ad eliciendum actum illum, quo disponitur ad suscipiendam gratiam simpliciter, sed superadditur actui tamquam praeviae dispositioni, qua subjectum disponitur ad susceptionem gratiae.

Man wird gestehen müssen: nachdem durch die kirchliche Verdammung des Pelagianismus einmal bestimmte Gränzen gezogen waren, innerhalb deren sich die Theologie halten mußte, wenn sie jenem Urtheil der Kirche nicht direkt widersprechen wollte, war eine solche Lehre das Mögliche, was die scholastische Theologie leistete, indem sie die Liebe Gottes über Alles wie überhaupt die drei theologischen Tugenden der fides spes und caritas als virtutes acquisitae d. h. als durch die sittliche Anstrengung des natürlichen Vermögens erworben, auf der natürlichen Kraft zum Guten beruhende Tugenden zu beweisen unternahm. Die Gnade ist nicht mehr die Bedingung des Guten sondern nur des ewigen Lebens. Das Gute ist Produkt des natürlichen Vermögens, — demnach des Heiden so gut wie des Christen. Der Christ hat nur den Vortheil, daß ihm mit jenem Produkt seines natürlichen sittlichen Vermögens die übernatürliche Gnade für das ewige Leben geschenkt wird. Zwar ist es dem Menschen überaus schwer, das ihm sittlich Mögliche auch wirklich zu leisten, zumal wegen der Gefahren, welche der Widerspruch seiner sinnlichen Natur mit dem dictamen rationis ihm bereitet. Aber unmöglich ist dem Menschen dadurch das Gute an sich nicht gemacht. Und in Wirklichkeit kommt die Gnade als gratia gratis data dem Menschen zu Hülfe, damit er kraft dieses auxilium gratiae leichter vollbringe was ihm schon an sich nicht schlechthin unmöglich ist und so die Disposition für die gratia gratum faciens, welche das Gute zu einem meritorischen für das ewige Leben macht, verwirkliche.[1] Diese Hülfe der gratia gratis data bietet ihm die Kirche, und was an seinen guten Werken fehlt, das sühnt das Thun der Kirche. Und da der Mensch allzeit über Beides in Ungewißheit bleibt, sowohl ob er Alles ge-

1) Et ideo licet libera sit (voluntas) ad volendum ac nolendum quodlibet sibi praesentatum, raro tamen bonum vellet, raro se ad deum converteret, raro se a delectationibus carnis et mentis inordinatis abstraheret, raro se supra se in finem ultimum elevaret; multo magis ad se recurvata suum commodum quaereret, seque finem suum in omnibus constitueret tot difficultatibus et laqueis convoluta nisi specialiter dei fideli auxilio sustentata. — Etsi multa potest liberum arbitrium sine gratia, raro tamen vel nunquam operatur secundum ultimum suae potentiae propter difficultates et impedimenta praetacta. lib. II dist. 29.

than habe quod in se est, als auch ob er die gratia infusa wirklich besitze, durch welche doch die Verdienstlichkeit des Guten bedingt ist, so ist er dadurch um so mehr aufgefordert sich dem Thun der Kirche zu untergeben. So tritt die Kirche und das Vertrauen auf sie an die Stelle der Gnade Gottes in Christo und des Vertrauens auf dieselbe. Und es bestätigt sich uns als das Eigenthümliche des römischen Wesens der Bund der Kirche mit dem natürlichen Menschen.

Dem entsprechend mußte die Scholastik den Freiheitsbegriff fassen. Sie kennt zwar auch den Begriff der realen Freiheit, die sich verträgt mit der necessitas immutabilitatis und nur die necessitas coactionis zu ihrem Gegensatze hat — aber nur bei Gott und den Seligen; bei den Menschen auf Erden, den viatores, weiß sie nur von einer formalen Freiheit, der potentia libera im philosophischen Sinn, quae in sua potestate habet utrumque oppositorum, scilicet facere et non facere; — quod et natura sua ad neutrum determinatur; et talis potentia dicitur contingenter productiva.[1] Dieser Freiheitsbegriff ist die nothwendige Voraussetzung für jene Lehre vom Verdienst. Dessen ist sich auch die Scholastik auf das bestimmteste bewußt. Sic accipitur — sagt Biel — quoniam est principium meriti et demeriti: nam per haec, quae vitare non possumus, nec meremur nec demeremur.[2]

Wir sehen: es ist das Interesse des Verdienstes, welches die ganze anthropologische Lehre beherrscht. Dieses erfordert mit Nothwendigkeit den Satz von dem sittlichen Willensvermögen zum Guten. Durch die sittliche Selbstthat wird die gratia gratum faciens und durch diese das ewige Leben verdient.

Indem aber jene Anschauung von der Bedingtheit der Gnade durch das freie Willensverhalten des Menschen mit der Aufweichung oder Beseitigung der strengen Prädestinationslehre verbunden war, schien das richtige Verhältniß von Gnade und freiem Willen die absolute Prädestination zur nothwendigen Voraussetzung zu haben. Deßhalb nimmt bis weit herunter, bis in die Reformationszeit hinein, der Gegensatz gegen den Pelagianismus der herrschenden kirchlichen Theorie und Praxis die Gestalt des absoluten Prädestinatianismus an.

Aus den Klagen des Thomas von Bradwardin in seinem Werk De causa dei contra Pelagios et de virtute causarum libri tres ersehen wir, wie weit verbreitet die pelagianische Richtung in jener Zeit war. In hac causa quot, domine, — ruft er aus — hodie cum Pelagio pro libero arbitrio contra gratuitam gratiam tuam pugnant! — Et quot et quam innumerabiles eis fovent! Totus enim paene mundus post Pelagium abiit in errorem. Denn man hege den Irrthum, daß die Verdienste des Menschen zwar

1) Gabr. Biel lib. II dist. 25. — 2) Vgl. oben S. 59 Anm. 1.

nicht die hauptsächlichste Ursache der uns ertheilten Gnade seien, aber doch eine Ursache, ohne welche die Gnade nicht gegeben werde; und daß der Mensch sich zur Gnade vorbereiten und aus eignen Kräften die Gnade de congruo wenn auch nicht de condigno verdienen könne — und in diesem Letzteren sieht er ganz besonders die Gefahr seiner Zeit.[1] Es erscheint ihm dieser Pelagianismus als ein Attentat auf das alleinige Majestätsrecht Gottes. Für sie will er denn eintreten und Gottes Sache vertheidigen: Exsurge igitur, domine, et judica causam tuam! Nicht die alleinige Ehre Christi ist es, die er vertreten will, wie das unser Bekenntniß thut, sondern die Ehre Gottes; also nicht von der Gnade, sondern von der Macht Gottes aus bekämpft er den Pelagianismus; die Frage wird ihm zu einer Frage der Metaphysik statt eine Frage der Heilsordnung zu bleiben; durch den Determinismus glaubt er die schlechthinige Begründung des Heils durch die Gnade schützen zu müssen. Der göttliche Wille ist die causa suprema et prima, welche alle causas inferiores, also allen kreatürlichen Willen und alle freien Akte wie alle Nichtaktivität desselben mit Nothwendigkeit — necessitate naturaliter praecedente — bestimmt.[2] Dem göttlichen Willen gegenüber gibt es keine Freiheit; nur gegenüber der causa inferior vel secunda ist das liberum arbitrium eine Wahrheit; Gottes Wille ist unwiderstehlich, und seine Gnade unbedingt, unabhängig von menschlichem Verdienst.[3]

Ebenso lehrt Wykliffe: videtur mihi probabile, quod deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum.[4] Es ruht dieser deterministische Prädestinatianismus auf der Anschauung des Realismus, wonach alle Realität in Gott und den göttlichen Ideen begründet und somit prädestinirt ist. Was in diesem Sinn wirklich ist, das ist damit auch Gegenstand der göttlichen Präscienz. Das Böse ist ihm demnach nur das Negative, das nicht in Gott Begründete und nicht Wirkliche und nur insofern auch Gegenstand der göttlichen Präscienz als es die Abwesenheit der in der Idee begründeten Realität ist. Durch diese Bedingtheit alles Positiven im göttlichen Willen und Wissen glaubte Wykliffe allein das Recht der Gnade und die Abwehr des Pelagianismus gesichert.

Es war verhängnißvoll, daß der Prädestinatianismus in den Kreisen der kirchlichen Opposition herrschend und die Gestalt wurde, in welche sich die Wahrheit der augustinischen Gnadenlehre kleidete. Um so mehr schien mit der berechtigten Polemik gegen jenen auch die Abweisung dieser gerechtfertigt zu sein. Der Prädestinatianismus erschien als das Charakterzeichen der Häresie; der Semipelagianismus wurde zum Bekenntniß der Kirche.

---

1) Lib. I c. 36 sqq. Ed. Lond. 1618 p. 314 sqq. — 2) III, 2 p. 646. — 3) Vgl. auch Lechler de Thoma Bradwardino commentatio. Reformationsfestprogramm. Lips. 1862 p. 9—12. — 4) dial. II, 14. Ed. Fcf. et Lips. 1753 p. 73.

So hat der brandenburgische Hoftheologe Wimpina in seinem umfangreichen Werke Sectarum anacephalaeosis,[1] in welchem er die Ergebnisse seiner Studien über die Häresie in der Kirche und die Verwandtschaft der lutherischen mit der der früheren Zeiten niederlegt[2], den Ausgangspunkt seiner umfänglichen Erörterungen de fato, de providentia, de praedestinatione — welche die dritte Abtheilung seines Gesammtwerks bilden — von der haeresis perniciosissima Wiclefftica et Lutherana qua asserunt omnia evenire necessitate absoluta genommen. Schon früher hatte er diesen Wykleffitischen Satz mit Berufung auf Augustin und Cicero als Fatalismus zurückgewiesen[3]; und so behandelt er ihn auch hier als fatalistische Lehre, durch welche alle Religion und Sittlichkeit vernichtet werde[4], und darin habe Wykliffe denn auch Luther zum getreulichen Nachfolger. Nachdem er in drei Büchern die Lehre vom Fatum in allen möglichen heidnischen und ketzerischen Gestalten samt den Argumenten der Stoiker, Astrologen u.s.w. widerlegt, fügt er daran als viertes Buch eine ausführliche Bestreitung der Sätze Luthers vom freien Willen als einer Sache de solo titulo ohne Realität. Arbitrium adeo extenuat, ut nec se ante gratiam ad gratiam praeparare possit, nec opus ullum bonum facere, imo mortaliter peccare, si, quantum in se est fecerit.[5] Die Frage nach dem Verhältniß von Gnade und Freiheit kommt ihm unter den Gesichtspunkt der Frage des Fatalismus zu stehen. So verwirrend für die Behandlung jener Frage war die prädestinatianische und deterministische Gestalt geworden, welche von Seiten der kirchlichen Opposition ihrer Gnadenlehre gegeben wurde. Als Kampf wider den fatalistischen Irrthum erschien die Vertheidigung des Semipelagianismus. Wir haben es hier nicht mit jenem, sondern mit dieser zu thun.

Bereits bei der Widerlegung der 27. Proposition Luthers: lex ante caritatem non operatur nisi iram et auget peccatum legt Wimpina in Kürze die von ihm vertretene Lehre vom Verhältniß der Gnade zur Freiheit dar.[6] Wenn schon Heiden die unter der lex naturae stehen, solo auxilio divino praeventi, nach dem Zeugniß von Röm. 1,14 opera moraliter saltem bona

1) Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum, ab origine ferme christianae ecclesiae ad hacc usque nostra tempora concisioris anacephalaeoseos una cum aliquantis Pigardicarum, Wiglefticarum et Lutheranarum haeresum confutationibus librorum partes tres. Francof. a. O. 1528. — 2) Pars I lib. 5 fol. 39 a: recensiti illi — errores — ansam praebuere sequacibus haereticis, paria, imo his longe foediora in christianam doctrinam fidemque meditari et moliri, adeo ut quovis ferme mundi seculo novae vel haereses prodierint, vel veteres revocarentur, id quod post Wiclefum, Hussonemque ac Hieronymum Pragensem hac nostra tempestate Luther Wittenbergensis intentavit etc. — 3) I, 2 art. 27 fol. 15, a. — 4) III prooem. — quo non solum arbitrii libertatem, sed preces et vota, minas, hortatus, praecepta, consilia, mulctas, edicta et pro noxis commerita supplicia sustulit, fodicavit, prostituit. — 5) III, 4 c. 1 fol. 75, a. — 6) I, 6 fol. 55, a.

thun können, wodurch sie sich nicht den Zorn verdienen und die Sünde häufen, wie viel mehr ist dies der Fall im Stande der lex scripta und ihrer gratia gratis data oder des auxilium gratuito movens. Der Zöllner, Kornelius, Nebukadnezar beweisen, daß man in diesem Stand alle Gebote des Dekalogs erfüllen und dadurch zwar sich nicht die Herrlichkeit erwerben, aber doch der Strafe entfliehn und ohne die Liebe d. i. ohne die gratia gratum faciens gute Werke thun und sich dadurch diese Gnade selbst verdienen kann. In den Büchern de fato und de providentia kommt er dann ausführlicher darauf zurück, mit immer wiederholter Bestreitung der Lehre Luthers: Gott selbst wirke Alles in Allem, also geschehe Alles mit unbedingter Nothwendigkeit und gebe es schlechthin keine kreatürliche Freiheit. Es ist die Theorie der späteren Scholastik, wie sie Biel vertritt, welche uns auch hier begegnet. Die Gnadenhülfe[1] ist eine dreifache: die influentia generalis für die opera naturae, das auxilium gratuito movens der gratia gratis data für das moralisch Gute, für die opera divina, durch welche sich der Mensch disponirt für die eingegossene Gnade und dieselbe sich verdient; und endlich diese gratia gratum faciens selbst, durch die er opera meritoria vitae aeternae wirkt. Die Gnade hat aber die Freiheit zur Voraussetzung. Diese ist eine Thatsache unsres Bewußtseins und unsrer Erfahrung. Denn mit der ratio ist auch die voluntas, welcher jene befiehlt, und die motiva vis, welche dieser gehorcht, erfahrungsmäßig gegeben. Weder durch die generalis influentia, noch durch das auxilium gratuito voluntatem movens des Gottes der bei Allen an der Thüre steht und anklopft wird die libertas arbitrii aufgehoben; sondern die Gnade hilft nur dem Menschen, wenn er Gutes wirken will.[2] Die Lehrgestalt der kirchlichen Opposition veranlaßte die natürliche Freiheit der Selbstbestimmung zu vertheidigen. Diese formale Freiheit aber ward dann nach semipelagianischer Weise zum Prinzip des sittlichen Lebens des Menschen gemacht. Der Unterschied von der vorhergehenden Scholastik ist nur der, daß die gratia praeveniens stärker betont wird, ohne aber über die Cooperation hinauszuführen.[3]

Dieser Unterschied ist aber allerdings unleugbar. Luthers Polemik galt zunächst der scholastischen Lehrweise wie sie sich von Duns Scotus und Gabriel Biel her gebildet hatte. In Folge dieser Polemik ist es geschehen, daß die römischen Gegner Luthers jene Lehrweise zu einem reineren Semipelagianismus umgestalten. Hatte Biel die gratia gratis data oder praeveniens nur für heilsam erklärt, um zu erleichtern, was dem Menschen an sich nicht schlechthin unmöglich wäre, wenn es auch kaum wirklich würde, nämlich das moralisch Gute

1) Vgl. z. B. lib. de fato IV c. 8 fol. 78, b. — c. 10 fol. 80, a. — 2) z. B. de provid. lib. III c. 8 fol. 115, a. b. divinum auxilium gratuito praeveniens hominem non cogit ad bene operandum, licet ubi bene operari (deo rursus auspice) velit, assistat et juvet arbitrium. — 3) a. a. O. dei enim sumus adjutores, quod alii Synergos id est cooperatores appellarunt.

und die Disposition für die Gnade des ewigen Lebens, so erklärt Wimpina jene für nothwendig zur Vorbeitung auf diese: quum nequeant homines, nisi auxilio divino praeventi, gratiae quae est vita aeterna sese praeparare.[1] Aber es ist nicht sowohl das sittliche Unvermögen zum Guten, woraus diese Nothwendigkeit der zuvorkommenden Gnade, die anklopft, ruft, weckt und lockt, abgeleitet wird, sondern ipsiusmet (dei) instituta ordinatio; sic enim ille beatos nos futuros praeordinavit, ut initium salutis nostrae eo autore haberemus.[2] Es ist die scholastische Begründung der gratia, die allerdings in Augustins Theorie ihre Wurzeln hat. Daraus folgt nicht nur die Allgemeinheit dieser zuvorkommenden Gnade — denn da Gottes Gnadenwille der Seligkeit ein allgemeiner ist, so denn auch mit Nothwendigkeit dieses Gnadenwirken als die Voraussetzung der Gnade des Lebens[3] —; sondern auch, daß mit dieser Gnade, weil sie von Gott aus und nicht vom Menschen und seiner sittlichen Wirklichkeit aus bedingt ist, das eigne cooperirende Willensvermögen zum Guten zusammen bestehen kann; denn es sind nur salubria monita, mit denen uns Gott zuvorkommt und beisteht, wenn wir uns dann quantulacunque nostra opera vorbereiten.[4]

Jene Modifikation der pelagianisirenden, der scholastischen Lehre tritt uns auch in Wimpinas drei Büchern de praedestinatione entgegen. Er bezeichnet es als eine ziemlich weit verbreitete und im Ansehn stehende Lehrweise, quod praedestinationis reprobationisque causa in adultis sit bonus vel malus liberi arbitrii usus praescitus, aut obicis positio praevisa; in parvulis vero aptitudo vel ineptia ad gratiae baptismalis influxum suscipiendum.[5] Die Rechtfertigung dieser Behauptung sucht man in der bekannten Unterscheidung zwischen der bonitas gratuita und moralis; jene zwar sei Wirkung, diese aber und ihre merita Voraussetzung der Prädestination — eine Voraussetzung, welche der Mensch, auf Grund der allgemeinen natürlichen Wirkung Gottes des Schöpfers, aus sich selbst zu leisten und so sich de congruo für die Gnade zu disponiren vermöge, die ihm dann nur helfe meritorische gute Werke im höheren Sinn zu thun.[6] Zwar urtheilt Wimpina von dieser Lehre: in Pelagianam haeresin videtur propensior[7], aber auch die entgegengesetzte streng augustinische[8] erscheint ihm rigidior tristiorque quam a quibuslibet (potissimum rustica plebe) vel absque errore intelligi vel horrore audiri possit[9]; und die mittlere Meinung, der er huldigt, ist von der ersten nicht spezifisch verschieden; denn es könne zwar nicht von einer causa meritoria justitiae condignitatis die Rede sein, wohl aber von einer ratio quaedam congruitatis et decentiae, nur daß diese Gründe der

1) de provid. lib. III c. 9 fol. 116, a. — 2) l. c. — 3) l. c. — 4) l. c. fol. 116, b. — 5) de praedest. lib. I c. 3 fol. 123, a. — 6) l. c. fol. 123, b. — 7) l. c. c. 5 fol. 125, b. — 8) l. c. c. 4 fol. 124. — 9) l. c. c. 5 fol. 125, a.

göttlichen Prädestination, wie sie im zeitlichen Verhalten der Einzelnen liegen, im Einzelnen nicht nachgewiesen werden können.[1]

Auch hier also ist es nicht die Gnade, welche im Sünder erst die Möglichkeit schafft, daß er ein Erwählter werde, sondern menschliche Leistungen sind es, welche die Voraussetzung für die Mittheilung der Gnade der Erwählung zum ewigen Leben bilden. Diese Gnade selbst zwar hat ihren Grund lediglich in Gott, aber ihre Mittheilung an den Menschen hat ihren Grund im Menschen. Gott findet also vor allem seinem Gnadenwirken etwas im Menschen, um dessen willen ihm derselbe gefällt und liebenswerth erscheint. Es widerspricht aber entschieden dem ernsten christlichen Bewußtsein, daß an uns, wie wir von uns selbst aus sind, etwas Liebenswerthes sei, daran Gott Gefallen finden und um deß Willen er uns seine Gnade zuwenden könnte; und es läßt die Buße dessen der sich bekehrt an ihm nichts übrig das sie nicht verurtheilte. Es fehlt jener Theologie an der sittlichen Selbsterkenntniß des Sünders. Wie könnte sie sonst z. B. die Worte Gen. 8, 21, zu denen das Gewissen eines Jeden Ja und Amen sagen muß, auf das Geschlecht der Sündfluth beschränken?[2]

Eck hat den locis Melanchthons ein Enchiridion locorum communium entgegengestellt, welche eine schnelle Verbreitung gefunden haben.[3] Hier handelt er im 30. Abschnitt de libero arbitrio. Nachdem er eine große Zahl von Schriftstellen angeführt, welche den freien Willen beweisen sollen — besonders solche welche die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen enthalten oder voraussetzen —, stellt er dann den Einwendungen der Häretiker die katholische Antwort gegenüber. Es wird ihn nicht schwer seine Lehre in manchen Punkten vor dem unmittelbaren Wahrheitsgefühl zu rechtfertigen. Denn die gegnerische Lehre bekämpft er in der allerdings unhaltbaren Gestalt, wie sie ihr die ersten Ausgaben der Melanchthon'schen loci gegeben: quia omnia de necessitate absoluta eveniunt, nulla est arbitrii libertas. Dadurch war das eigentliche Interesse der Frage verdeckt, und das sittliche Vermögen zum Guten ward in erschlichener Weise bewiesen, indem die kreatürliche Willensfreiheit überhaupt gegen die absolute Nothwendigkeit alles Geschehens bewiesen wurde. Wozu noch — ruft er aus[4] — preces, consilia, regimina publica, deliberationes, praemia virtutum, poenae, leges, jura, statuta, praecepta, admonitiones, persuasiones u. s. w., wenn es keine Willensfreiheit, sondern nur absolute Nothwendigkeit gibt? Und gewiß, darin hat er Recht, wenn er von der sittlichen Verantwortlichkeit handelt. Aber ein Anderes ist es um das sittliche Vermögen zum wahrhaft Guten.

Eck faßt seine Lehre in den „runden" Satz zusammen, den er schon auf

1) l. c. fol. 125, b. 126, a. — c. 19 fol. 129, b. — 2) de fato lib. IV c. 8 fol. 79, a. — 3) Mir liegt die 5. Aufl. vor v. J. 1529. — 4) l. c. p. 121.

der Leipziger Disputation Karlstadt entgegengehalten: meritum est totum a deo, sed non totaliter. Das will sagen, Gott sei die erste Ursache, ohne daß dadurch die anderen Ursachen ausgeschlossen seien. Gegnerischer Seits berief man sich auf das Gebet der Kirche: Deus cuius est totum quod est optimum. Hier ist totum offenbar zugleich im Sinn von totaliter gemeint, Eck scheidet beides wider die Meinung des Gebets. Denn wenn dieses das vollendete Gute Gott ausschließlich zuweist, dagegen am Mangelhaften auch den Menschen participiren läßt, so wendet dieß Eck so: admittimus totum esse a deo, non solum in optimis, sed etiam in omnibus creaturis; da kann er dann freilich fortfahren: sed per hoc causae naturales non excluduntur, ita nec in moribus liberi arbitrii.

Hatten die Gegner darin gefehlt, daß sie das Gebiet des sittlichen Lebens und das des natürlichen nicht genugsam auseinander hielten, sondern beide gleicherweise unter das Gesetz der Nothwendigkeit stellten, so stellt sie Eck, denselben Fehler begehend, beide gleicherweise unter das der Freiheit. Wie im Naturgebiet das Wirken Gottes die causae naturales nicht ausschließt, so auch nicht im sittlichen Gebiet. Hoc clare intelligit bonus physicus, setzt er hinzu.[1] Merita nostra, fährt er fort, sunt dona dei, imo omnia bona quae accepimus temporalia sunt dona dei, sed per hoc non excluditur activitas liberi arbitrii, sicut nec gignitio bovis aut equi, fructificatio agri etc.

Von hier aus haben wir jene Dreitheilung des göttlichen Wirkens zu verstehen, welche Eck mit den Andern gemein hat. Denn für's Erste ist Gott die erste Ursache von Allem durch den influxus generalis und bei den operationes bonae rationalis creaturae durch den influxus specialis; hinzukommt zum Andern die gratia specialis der motio gratuita praevia, qua deus inspirat, pulsat et vocat hominem ad bonum, da das lib. arb. ex se solo non potest in bonum; und zum dritten die der caritas oder der gratia gratum faciens. Wenn auch die Gnade bedingend ist für das Gute, so ist sie es doch nicht im schöpferischen sondern nur im weckenden unterstützenden Sinn, nicht ohne die Mitwirkung des lib. arb. auf jeder Stufe in jedem Moment, denn die causa prima ist nie ohne die causae secundae wirksam. So ergab sich wohl Nothwendigkeit, nicht bloß Heilsamkeit, der zuvorkommenden Gnade, ohne daß doch das meritum congrui, wie man es beim Centurio Kornelius siehe Act. 10, dessen Almosen Gott angesehen und mit der Gnade des heiligen Geistes belohnt habe, dadurch beeinträchtigt wird. Und wenn er auch den Satz Bernhards, den ihm Karlstadt entgegengehalten liberum arbitrium est tantum capax salutis zugesteht und dahin erklärt: id est gratiae, ibi enim habet se pure passive, so will er doch daraus keinerlei Schluß

1) l. c. p. 125.

gegen die verdienstlichen Werke gezogen wissen: at quod dictum est de gratia, haereticus Carlstadius torquet ad opera meritoria. Das Interesse dieser ist, wie wir hier wieder sehen, das treibende Princip dieser ganzen Lehre. Dieß fordert aber die Mitwirkung des lib. arb. in jedem Moment, und nur in der Zusammenstimmung hiemit ist jenes pure passive zu verstehen, sofern eben die Gnade etwas von Gott Empfangenes, nicht etwas vom Menschen Gewirktes ist. Es ist da überall, auch in der Theologie, noch der natürliche Mensch sichtbar, welcher nicht rein von der Gnade leben zu wollen sich entschließen kann.

Es hat zwar etwas Wohlthuendes von den barbarischen Schriften Wimpinas zur klassischen Humanität des Erasmus sich zu wenden. Aber dafür weht auch hier mehr humanistisch weltlicher Geist, während dort mehr theologischer Ernst ist, und die massive Derbheit der scholastischen Theologen ersetzt der Humanist durch unzählige Nadelstiche, die den Gegner reizen mußten. Erasmus' diatribe sive collatio de libero arbitrio[1] ist eine sehr gewandte Schrift, die vieles Verständige und in der Schriftauslegung oftmals Richtiges enthält; aber ihr Charakter ist nicht der eines Theologen, der nichts Anderes kennt als die göttliche Wahrheit, sie mag sich wohl oder übel in die gewöhnliche Wirklichkeit schicken, sondern der eines weltlichen Diplomaten, welcher nach den Regeln der Klugheit die Sache abwägt und die nützliche maßvolle Mitte zwischen den Extremen eingehalten wissen will. Mit großer Vorsicht bewegt er sich zwischen diesen hindurch. Und Luther thut ihm nicht Unrecht, wenn er ihn einen schlüpfrigen Aal nennt, den man nirgends fassen könne, der vorsichtiger als Ulysses zwischen Scylla und Charybdis hindurchschiffe, nichts setzen wolle und doch wieder setze[2], und aus der Theologie ein Spiel des skeptischen Geistes mache, da sich's doch in der Theologie um göttliche Gewißheiten, nicht um bloße Möglichkeiten handle;[3] denn der heilige Geist ist kein Skeptikus und hat nicht zweifelhafte Meinungen in unsre Herzen geschrieben, sondern Behauptungen die gewisser und fester sind als unser Leben selbst und alle sinnenfällige Erfahrung.[4] Mit solcher Plerophorie der Glaubensgewißheit contrastirt freilich auf's Stärkste die kühle Vorsicht des Erasmus, die des ethischen Pathos entbehrt, die Frage wie ein Problem der Spekulation behandelt und vor Allem dem Gebot der Klugheit gemäß nach den möglichen praktischen Konsequenzen fragt, welche die öffentliche Verkündigung einer an sich wahren Lehre haben könnte; denn dieß gehöre fast mehr zur Sache als die Frage selbst.[5]

Es ist zwar ein richtig lautender Satz, den er an die Spitze stellt[6]: fin-

1) Basil. ap. Froben 1524. Die Ausgabe hat keine Seiten- und Blattbezeichnungen, sondern nur die Bogenangaben, nach denen im folgenden citirt wird. — 2) De servo arbitrio etc. ed. a Seb. Schmidio ed. secunda Zentgravii. Argentor. 1707. p. 2. — 3) p. 5. Tolle assertiones et Christianismum tulisti. — 4) p. 8 sq. — 5) Vgl. de lib. arb. coll. a, 5. 6. — 6) a, 4.

den wir etwas Böses an uns, so müssen wir es uns zurechnen, ist es aber etwas Gutes, so müssen wir es ganz der göttlichen Gnade zuschreiben. Aber er macht mit dieser Wahrheit keinen Ernst und verwendet sie nicht richtig; denn unter der Gnade versteht er die allgemeine schöpferische, der wir überhaupt Alles verdanken, dieß Leben selbst und was uns in demselben gegeben ist und begegnet, somit denn auch den freien Willen selbst, dessen Besitz uns die Pflicht auferlegt, daß wir uns durch die Anstrengung unsrer Kräfte in der Buße von der Sünde lösen und zum göttlichen Erbarmen wenden.[1] Denn den freien Willen faßt Erasmus als das Vermögen des menschlichen Willens, nach welchem es beim Menschen steht, entweder sich zu dem was zur ewigen Seligkeit führt zu wenden oder sich davon abzukehren.[2] Hiefür beruft er sich — und davon nimmt er den Ausgangspunkt seiner Beweisführung — auf Sirach 15, 14—17, eine Stelle, welche die sittliche Selbstverantwortlichkeit und Heilsmöglichkeit des Menschen betont, von Erasmus aber zunächst so gedeutet wird, daß Adam in seinem Verhältniß zu Gott rein auf sich selbst und seine eigne Kraft gestellt gewesen sei und im Wissen des Rechten auch die Kraft des entsprechenden Wollens besessen habe. Nun sei zwar durch den Fall die Neigung zur Sünde — ad peccandum proclivitas — auf alle übergegangen, die von Adam stammen[3]; aber dadurch sei die Willensfreiheit in uns verwundet, nicht ausgetilgt, und wir hinken nur eben, so daß wir geneigter sind zum Bösen als zum Guten, so daß also jene Stelle Sirachs auch auf die sündig Gewordenen ihre Anwendung erleidet.[4] Die sittliche Wahlfreiheit ist noch vorhanden; sonst wäre die Sünde nicht Sünde, denn sie wäre nicht freiwillig.

So wird aus dem formalen Vermögen der Selbstbestimmung ein reales Vermögen zum Wollen des Guten abgeleitet, der Mensch sittlich auf sich selbst gestellt und mit seiner atomistisch und isolirt gefaßten Willensfreiheit zum Urheber seiner sittlichen Bestimmtheit gemacht, statt die sittliche Bestimmtheit des Menschen, wie sie durch den organischen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der sündig gewordenen Menschheit gesetzt ist, als die reale Macht zu erkennen, welche für die freie Selbstbestimmung des Menschen und die Bethätigung derselben bestimmend ist. Jene atomistische Fassung der sittlichen Willensfreiheit aber mit ihrer Ableitung der realen aus der formalen ist das Charakteristische des Pelagianismus.

Daher verwirft Erasmus nicht bloß die deterministische Ansicht, welche den freien Willen überhaupt leugnet, in den Engeln wie im Menschen, vor dem Fall wie nachher, und Alles, Böses wie Gutes, von Gott gewirkt sein und

1) l. c. — 2) lib. arb. hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere. b, 2. — 3) b, 3. — 4) b, 4.

nach absoluter Nothwendigkeit geschehen läßt; sondern auch die augustinische nach welcher der Wille Freiheit nur zum Sündigen habe und die Gnade allein das Gute in uns wirken müsse — non per liberum arbitrium aut cum libero arbitrio sed in liberio arbitrio.[1] Seine Theorie ist die scholastische, nach welcher er auch Augustinus' Lehre umdeutet.[2] Er zählt zwar eine drei- oder vierfache Gnade auf, aber nur um damit ihre Gränzen anzugeben und dem Vermögen des freien Willens Raum zu schaffen. Das gute Werk ist das gemeinsame Produkt von Gnade und freiem Willen, so daß es sowohl von jenem, als auch von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet werden kann — von jenem aus, wenn es von Seiten seiner Verdienstlichkeit, von diesem aus, wenn es seiner Natur nach betrachtet wird.[3] So ist also das wahrhaft Gute seiner Substanz nach auch dem natürlichen Willensvermögen möglich, nur seine Verdienstlichkeit ist durch die Gnade bedingt, weil dieß Gott so geordnet, daß die Gnade die nothwendige Bedingung aller verdienstlichen Geltung sei — wie wir früher sahen. Wäre demnach diese, — offenbar willkührliche — Nothwendigkeit der Gnade nicht, so wäre die Gnade zum wahrhaft sittlichen Verhalten an sich entbehrlich — die eigentliche Gnade nämlich, die heiligende Gnade; denn die schöpferische ist die Bedingung des natürlichen freien Willens selbst.

Die erste Gnade nämlich, welche gewöhnlich nicht Gnade genannt wird obwohl sie es ist, ist der allgemeine, Allen gemeinsame influxus naturalis, welcher uns Wollen und Thun überhaupt möglich macht, aber wohl nicht in Beziehung zur Erlangung des ewigen Lebens zu setzen ist, wiewohl viele auch bereits hierin die Möglichkeit einer Vorbereitung auf die Gnade sehen. Hiezu kommt nun die besondere Gnade, die gratia peculiaris exstimulans, praeveniens, operans u. s. w., welche im Sünder das Verlangen nach dem Heil und die Bemühung um dasselbe erweckt, so daß er durch die von ihm gethanen facta moraliter bona Anwartschaft auf die höchste Gnade empfängt. Diese anregende Gnade ist allgemein und fehlt Niemandem; denn die göttliche Güte hat die verschiedensten Wege und Mittel um an den Menschen zu kommen und ihm die Möglichkeit zu bieten, sich aufzuraffen. Unsere Sache ist es, diese Gnade zu ergreifen oder abzulehnen, gleichwie wir das Auge dem Lichte öffnen oder verschließen können. Dann kommt die Gnade, welche uns Gott angenehm macht, die gratia cooperans, gratum faciens; und endlich die, welche zum Ziel der Vollendung führt. Die letzten drei Gattungen der Gnade — die exstimulans, provehens, consummans — sind verschiedene

---

1) b, 7. — 2) b, 5. — 3) si consideres opus iuxta naturam suam, potiorem causam esse voluntatem hominis; sin juxta quod promeretur, gratiam esse potiorem. b, 5. Diese zunächst von Erasmus nur angeführte Meinung theilt offenbar er selbst.

Wirkungsweisen derselben Gnade.[1] Ihr Gesammtverhältniß zum freien Willen ist demnach nicht das eines schöpferischen Prinzips, sondern nur einer göttlichen Hülfleistung, wodurch die in uns schlummernden Kräfte geweckt, die schwachen gestärkt werden. So scheinen wir freilich Alles der Gnade zu verdanken und verdanken es doch im Grunde uns selbst. Es ist ein Kompromiß von Natur und Gnade — das Charakteristische des römischen Wesens.

Jene Anschauung sucht nun Erasmus aus der Schrift zu belegen. Aber er belegt sie so, daß sein Schriftbeweis über die von ihm selbst gezogenen Gränzen weit hinausgeht und eine Meinung scheint stützen zu sollen, welche, viel pelagianisirender als die von ihm aufgestellte, dem freien Willen nicht etwas sondern das Meiste und der Gnade das Wenigste zuschreibt.[2] Nichts scheint ihm gewisser und klarer als dieß, daß in einer großen Zahl von Schriftstellen Gott das Gute und Böse vorlege und dem freien Willen des Menschen die Wahl überlasse. Schon das Wort Gottes an Kain Gen. 4 zeige, daß der Mensch ein Herr seiner sündigen Herzensbewegungen sei und es keine Nothwendigkeit des Sündigens gebe. Dasselbe erhelle unwidersprechlich aus dem Gesetz, mit welchem Gott Leben und Tod vorlege, denn wie könne Gott sagen: wähle! wenn der Mensch nicht wählen kann zwischen gut und bös. Da reducirt sich denn am Ende die Gnade Gottes gut pelagianisch auf die bloße doctrina. In diesem Sinn führt Erasmus eine Reihe alttestamentlicher Schriftstellen an, sittliche Ermahnungen, Warnungen, Verheißungen, und beginnt dann die Besprechung einer Sammlung neutestamentlicher Stellen mit dem Worte Jesu zu Jerusalem Matth. 23: und du hast nicht gewollt, um zu beweisen, daß die sittliche Entscheidung zum Heil oder Unheil Sache des freien Willens sei. Wozu die vielen Ermahnungen, Gleichnisse u. s. w., welche sich an unsre sittliche Selbstbestimmung wenden? Nimirum ad studium, ad conatum, ad industriam nos excitant, ne pereamus negligentes dei gratiam.[3] Da war nun leicht zu beweisen, daß dieß Alles zum Schein herabgesetzt würde, wenn alles sittliche Verhalten ein Produkt absoluter Nothwendigkeit wäre.[4] Ubi mera necessitas? ubi voluntas nihil aliud quam patiens?[5] Aber damit war freilich die eigentliche Frage umgangen und der Beweis für das Vermögen zum wahrhaft sittlich Guten erschlichen.

Erasmus vertritt das unmittelbare sittliche Bewußtsein, wenn er alle Ursache der Sünde von Gott fern gehalten, und in der Versuchung keine Röthigung zum Sündigen enthalten, sondern die sittliche Entscheidung und Verantwortlichkeit des Menschen gewahrt wissen will.[6] Aber damit ist das

---

1) b, 6. 7. — 2) So auch Planck Geschichte des protest. Lehrbegriffs 2. Bd. S. 114: er „führt diese Schriftstellen gerade so an, wie sie der ächteste Pelagianismus nur immer zu seinem Vortheil benutzen könnte." — 3) c, 3. — 4) c, 3. — 5) c, 4. c, 6 extr. — 6) c, 5.

Problem nicht erledigt. Es fragt sich, wie bei der unleugbaren Beherrschung und Bindung unsres Wollens durch die Macht der Sünde eine solche Entscheidung für Gott möglich sei. Erasmus weiß keine andre Antwort, als daß wir unsre Bemühung mit der göttlichen Gnade vereinigen, um so von Stufe zu Stufe der Vollkommenheit entgegenzugehn.[1] Aber woher kommt uns die Möglichkeit solcher Bemühung? Ist der freie Wille das Vermögen applicandi se ad gratiam, wenn wir doch, wie wir von Natur sind, von Gott und seiner Gnade nichts wissen mögen? Erasmus leugnet, daß die Macht Gottes Alles wirke, nur um zu leugnen, daß die Gnade der alleinige Grund alles wahrhaft Guten sei; und dieses hinwiederum, um die guten Werke zu verherrlichen[2] und das Vertrauen auf dieselben zu vertheidigen.[3] Das ist das innerste Motiv dieser ganzen Lehrfassung. Die Gnade soll ihr Recht behalten, aber auch das Verdienst Raum haben.[4] Unser Wille und sein Bemühen und die Hülfe der göttlichen Gnade sind die beiden coordinirten Mächte, deren Zusammenwirken das Gute ermöglicht und bewirkt.[5]

So kann man nur dann lehren, wenn man die Macht der Sünde im Menschen nicht kennt. Wie wenig Erasmus sie kannte, sieht man deutlich, wenn er an die semina honesti erinnert, welche dem Menschen eingepflanzt seien, und welchen nur eben die Reizung zur Sünde gegenüberstehe, so daß der menschliche Wille, obwohl „vielleicht zum Bösen geneigter als zum Guten,“ die Freiheit habe sich nach der einen oder der andern Seite zu wenden.[6] Wenn nun aber Paulus 2 Kor. 3 alles unser Vermögen zum Guten aus Gott sein läßt, so erinnert Erasmus daran, daß auch die natürlichen Kräfte, mit welchen der Mensch das Gute will, aus Gott stammen.[7] Quis enim negat, omne bonum a deo velut a fonte proficisci? Als ob mit dieser Berufung auf Gott den Schöpfer und unsre kreatürliche Bedingtheit durch Gott nicht jeglicher Pelagianismus vertheidigt werden könnte! Und als ob die Frage wäre über den geschaffnen und nicht vielmehr über den gefallenen Menschen! Aber so wird es dann möglich, das eigne Verdienst ebenso zu verneinen als zu sichern — und darum handelt es sich. Denn verdanken wir alles was wir haben und vermögen von Natur Gott, so ist es dann freilich nicht unser Verdienst. Und doch wiederum will uns Gott das als Verdienst anrechnen, wenn wir uns seiner Gnade zuwenden und unser natürliches Vermögen in

1) Vult nostram sollicitudinem jungi gratiae divinae, ut per gradus virtutum perveniamus ad perfectionem. c, 6. — 2) c, 6. — 3) Tantum abest ut spiritu Satanae fuerint instigati, sibique damnationem accesserint, fidentes operibus suis. c. 7. Von solchen Stellen schweigt freilich Lämmer in seiner nur scheinbar objektiven Lehrdarstellung Die vortridentinische katholische Theologie des Reformations-Zeitalters, 1858, S. 120—136. — 4) Quod si nihil agit homo, nullus est locus meritis. — Si totum agit homo, non est locus gratiae. d, 5. — 5) d, 6. — 6) d, 8. — 7) hominem naturae viribus efficaciter velle bonum, quando quidem nec eas vires habet ex sese. e, 3.

seinen Gehorsam begeben.[1] Und wenn sonst der Herr, in dem Gleichniß Luk. 17, alles Verdienst und allen Dank verneint, so ist das nur eben Hyperbel.[2]

Zwar zieht sich Erasmus von den Konsequenzen dieser Verdienstlehre wieder zurück und sucht zum Schluß eine mildere Ansicht — aliquam sententiae moderationem[3] —, welche der Gnade mehr zuschreibt. Er will gerne denen beistimmen, welche für Alles was wir Gutes thun allein die Gnade preisen und alle Ehre Christo zuschreiben. His libenter applaudimus usque ad hyperbolas.[4] Aber das ist's eben, daß ihm dieß zu Hyperbeln und seine Theologie, die so redet und lehrt, zur Rhetorik wird. Eine solche ist seine Theologie der rechten Mitte, welche den freien Willen so behaupte, daß sie doch alles Vertrauen eignen Verdienstes vermeide und auf diese Weise dasselbe gewinne, worum es Luther zu thun sei, ohne doch in die bedenklichen Einseitigkeiten sich zu verirren, zu welchen jenen sein Eifer der Vertheidigung der Gnade verleitet.[5] Die gleiche sei die Aufgabe auch in den übrigen Kirchenfragen, die rechte Mitte zu finden zwischen den beiden Extremen falscher Vertheidigung des römischen Kirchenwesens und übertriebener Verwerfung desselben.[6] .So müsse man auch hier die Scylla der selbstgerechten Anmaßung so vermeiden, daß man nicht in die Charybdis der Verzweiflung oder Sorglosigkeit falle — demnach dem freien Willen Einiges, der Gnade aber das Meiste zuschreiben.[7]

Man sieht leicht: der Streit betraf nicht bloß eine einzelne Lehrfrage; es handelte sich um den Geist, der in der Theologie und lehrbildenden Thätigkeit der Kirche herrschen soll — ob es der Geist der rücksichtslosen Wahrheit oder der vermittelnden Politik sein solle. Das Gefühl dieser Gefahr und das Bewußtsein der höheren und umfassenden Aufgabe, den sittlichen Geist der Theologie überhaupt zu wahren, ist es, welches aus den scharfen und stolzen Worten der Erwiderung Luthers spricht.

Wie schwächlich ist dagegen, was Erasmus in seiner Antwortschrift entgegenstellt![8] Es ist ein kleinlicher Geist der hier redet. — Verschiedene Hände, argwöhnt er, haben an Luthers Schrift gearbeitet, besonders Melanchthons Kunst sie in rhetorische Form gebracht; denn er traut Luther dieß Latein u. s. w. nicht zu. Bogen lang ergeht er sich in Deklamationen über Luthers Heftigkeit u. dgl. Voll ermüdender Wiederholungen, ohne inneren Zusammenhang und Fortschritt enthält sein Buch nur weitläufige Bemerkungen zu

1) Rogo, quid meritorum potest arrogare sibi, qui quidquid, hoc est, quod homo potest intellectu naturali et voluntatis libertate, totum debet ei a quo vires eas accepit? Et tamen deus hoc ipsum nobis imputat pro meritis, quod non avertimus animam nostram ab ipsius gratia, quod naturae vires ad simplicem obedientiam appellimus. e, 6. — 2) e, 5. — 3) e, 7. — 4) e, 7 b. — 5) f, 2. — 6) f, 6. — 7) f, 7. — 8) Hyperaspistes diatribae. Basil. Froben. 1526.

den einzelnen Absätzen der Schrift Luthers. Der individuellen Schriftauslegung seines Gegners hält er die Autorität und das Schriftverständniß der Kirche entgegen, welcher sich unterzuordnen das Sicherste sei. Es sind zwei entgegengesetzte Prinzipien, welche hier einander gegenüberstehen: der Gehorsam gegen die Kirche und der Gehorsam gegen die Wahrheit. In dem zweiten sieht Erasmus nur Gefahren für die Ruhe und Sicherheit des kirchlichen Bestandes — zumal wenn es von einem so heftigen und revolutionären Geist wie Luther vertreten werde.

Was nun aber das Materiale seiner Gegenschrift anlangt, so macht Erasmus allerdings richtig darauf aufmerksam, daß Luther spekulative Fragen — über das Verhältniß von Gottes Vorauswissen zum menschlichen Handeln — mit praktischen vermischt und jene für ein wesentliches Stück der nöthigen christlichen Erkenntniß erklärt habe. Er weist auf den logischen Irrthum hin, daß Luther aus dem Unvermögen des Willens in einer bestimmten Beziehung sofort Unvermögen, Unfreiheit schlechthin gemacht habe. Denn daß der Wille ohne die Gnade nichts Gutes wirken könne, hebe nicht seine natürliche Freiheit an sich auf.[1] Dieß will er zwar unberechtigter Weise sofort zu einer deductio ad absurdum benutzen. Wenn nämlich nach Luther ein liberum arbitrium inefficax eine contradictio in adjecto sei, so sei auch ein arbitrium captivum eine solche. Denn wo Knechtschaft, da sei auch kein arbitrium, ja auch keine voluntas im eigentlichen Sinn. Als ob nicht Wille und sittliche Gebundenheit zusammenbestehen könnten! Aber das ist das Richtige in seinen Entgegnungen, daß er auf Sonderung der philosophischen Frage nach der natürlichen Willensfreiheit überhaupt und der religiös-ethischen nach dem sittlichen Vermögen dringt.

Er redet hier weniger pelagianisch als in der ersten Schrift, er betont die Nothwendigkeit der Gnade stärker als dort, und es ist an sich nicht als unrichtig zu bezeichnen, daß er dem natürlichen Menschen sittliche Erkenntniß und sittliches Vermögen zuschreibt. Die Frage ist nur, wie weit sich dieses erstrecke. Er bezeichnet die eigne Bemühung des Menschen als den Anknüpfungspunkt für das Wirken der göttlichen Gnade, ohne aber damit die scotistische Lehre verneinen zu wollen, wonach das natürliche sittliche Vermögen von sich aus moralisch gute Werke zu wirken und so durch vorläufiges Verdienst auf die eigentliche Gnade sich vorzubereiten vermöge, der es entweder zufalle oder sich von ihr abkehre, so daß von vornherein der weckenden Gnade das freie Wollen und Streben des Menschen entgegenkomme. Die Sätze in denen er das Ganze zusammenfaßt[2] enthalten eine Theologie mehr der Besserung, als

1) l. c. 47. — 2) 1. Voluntas in homine quemadmodum et in angelis sicut erat condita, libera erat ad bonum et ad malum, sic ut adhaerere potuerit oblatae gratiae sine speciali praesidio novae gratiae ac semet avertere potuerit

der Bekehrung und Wiedergeburt, ohne den Ernst der Sünde, das Selbstgericht der Buße, und die Forderung des neuen Lebens welches aus dem Bewußtsein der Sündenvergebung und aus der schöpferischen Macht des heiligen Geistes stammt. Schrittweise wird das Gute im Menschen über das Böse in ihm Herr, nur eben nicht ohne den Gnadenbeistand, den die gute Willensbewegung des Menschen in sich aufnimmt.

Ebenso ist auch der Charakter der in der römischen Kirche dann symbolisch fixirten Lehre. Die Lehre des Tridentinum ist allerdings besser als die zur Zeit der Reformation herrschende scotistische Denkweise. Aber dem erneuerten paulinischen Zeugniß sich völlig zu beugen konnte sich die römische Kirche doch nicht entschließen. Die Bestimmungen der 6. Session des Tridentiner Concils in seinem decretum de justificatione zeigen dieß deutlich. Zwar der Satz daß der freie Wille nicht vernichtet sondern nur geschwächt sei[1], konnte an sich richtig gemeint sein; denn es kommt darauf an, was man unter liberum arbitrium versteht. Und das um so mehr als ausdrücklich vorausgeschickt ist, daß weder das natürliche Vermögen den Heiden, noch das geschriebene Gesetz den Juden aus den Banden der Sünde und des Todes zu helfen vermochte. Aber das Weitere zeigt, daß mit jenem Satze eine natürliche Disposition gewonnen werden sollte, welche den Menschen befähige sich auf die Gnade vorzubereiten und der entgegenkommenden Gnade zu begegnen. Es wird zwar die scotistische Lehre von den verdienstlichen guten Werken, welche der Gnade vorhergehen und dieselbe bedingen, abgewiesen und die berufende Gnade als die frei zuvorkommende und weckende anerkannt, aber ihr wird das freie Entgegenkommen des Menschen zur Seite gestellt, welches zwar seine Voraussetzung und seinen Beweggrund in der Gnade, aber seinen

---

a gratia. 2. Post lapsum primorum parentum naturae libertas vitiata est, non exstincta. Resedit autem in illis aliqua scintilla rationis discernens honestum ab inhonesto, item aliquis nisus voluntatis, refugiens a turpitudine et quodammodo gestiens ad honesta. 3. Verum hic nisus et ratio inefficax est, sine speciali gratia, juxta quosdam. juxta alios (Scotus) tantum valet, ut per opera moraliter bona possit de congruo promereri gratiam vel praeparantem vel etiam justificantem, quam sententiam non arbitror ab ecclesia damnatam, licet nec illam superiorem improbaverit, sed hic permittit unumquemque abundare in suo sensu. 4. Liberati per gratiam sunt in eodem statu, quo fuit homo primum conditus liber, videlicet ut se possit applicare ad oblatam gratiam et possit avertere se ab eadem, nisi quod ex peccato Adae aut ipsius etiam resideat in eo caligo quaedam rationis et proclivitas quaedam ad peccandum quae tamen non adimat libertatem sed exerceat pietatem. 5. Haec applicatio aut aversio locum habet ad utramque gratiam, exstimulantem, quam diximus, et justificantem. Applicat autem sese voluntas quum se praebet gratiae, simulque naturae viribus nititur ad eadem ad quae vocat gratia. Avertit sese quoties neglecto spiritus sibilo vertit sese ad cupiditates carnis. Itidem gratiae justificanti applicat sese, quum illi in sese potenter operanti pro naturae viriculis cooperatur, et avertit sese, quum neglecto dei dono reflectit sese ad carnem. — 1) Libri symbolici eccl. cath. ed. Streitwolf et Klener. 1846. T. I p. 21.

realen Möglichkeitsgrund im liberum arbitrium hat.[1] Die Bekehrung ist ebenso That der menschlichen Freiheit wie der göttlichen Gnade. Die Aufgabe der kirchlichen Lehrbestimmungen ist dann zu zeigen, in welchen Stadien fortschreitenden Zusammenwirkens sich der Uebergang des Menschen aus dem einen sittlichen habitus und status in den andern vollziehe bis zur eigentlichen justificatio d. h. sanctificatio.

Man mag das Bemühen billigen, den inneren psychologischen Entwicklungsgang in seinen Stufenfortschritten zeichnen zu wollen. Aber wer die eingreifende Bedeutung des göttlichen Gnadenakts der rechtfertigenden Sündenvergebung für die Geschichte des inneren ethischen Prozesses kennt, wird jeden Versuch für verfehlt erklären müssen, der davon abstrahirt um nur aus dem Zusammenwirken der beiden substanziellen Faktoren göttlicher und menschlicher Willensmacht eine Geschichte der inneren Umwandlung des Menschen zu construiren. Schon eine nur natürliche psychologische Betrachtungsweise würde urtheilen müssen, daß die Darstellung, welche das Tridentinum vom Prozeß des neuen Wollens gibt, die Bedeutung des Bewußtseins nicht genug zu ihrem Rechte kommen lasse. Das Urtheil der Erfahrung aber wird, wo es sich um Bekehrung im eigentlichen Sinne handelt, immer wiederholen müssen, worauf Melanchthon in der Apologie stets zurückkommt, daß es zum neuen Wollen der Liebe ohne das neue Bewußtsein des Friedens schlechterdings nicht kommen kann.

Die Darstellung des Tridentinums von der Bekehrung des ungetauften Erwachsenen ist nämlich diese. Durch die zuvorkommende Gnade des berufenden Wortes geweckt fängt der Sünder an, einen allgemeinen Glauben an Gottes Offenbarung und speziell an seinen Gnadenwillen, daß er die Sünder gerecht machen wolle, zu gewinnen, und indem er sich nun auch als Sünder erkennt und einen heilsamen (utiliter) Schrecken vor der göttlichen Gerechtigkeit bekommt, wendet er sich zur Betrachtung der göttlichen Barmherzigkeit und gewinnt die Hoffnung, daß Gott auch ihm um Christi willen gnädig sein werde. Das erweckt in ihm einen Anfang der Liebe zu Gott als dem Quell aller Gerechtigkeit und indem er Gott zu lieben anfängt, kehrt er sich wider die Sünde in einem gewissen Haß und Abscheu d. i. in der Buße wie sie der Taufe vorhergehen muß, und nimmt sich vor, sich taufen zu lassen und ein neues

1) Conc. Trid. sessio VI. Canones de justif. IV: si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: anathema sit. VII: si quis dixerit, opera omnia quae ante justificationem fiunt, quacunque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare: anathema sit.

Leben anzufangen und die Gebote Gottes zu halten. Dann kommt die Rechtfertigung d. i. Gerechtmachung durch die erneuernde habituelle Gnade.[1]

Das ist allerdings die Beschreibung einer Bekehrung, aber einer ungründlichen. So kommt sie allerdings in der Wirklichkeit oft genug vor, aus lauter halben Momenten zusammengesetzt, die, wenn auch noch so viel addirt, doch kein volles Ganzes geben und über die Gränzen der immer wieder von vorn anfangenden schwächlichen velleitas nicht hinauskommen zur entschiedenen siegreichen nova voluntas.

Das Eigenthümliche der römischen Lehre besteht in einem Dreifachen. Für's Erste darin, daß mit dem göttlichen Willen die im menschlichen trotz der Sünde verbliebnen und von der göttlichen Einwirkung angeregten guten Kräfte zusammenwirken.[2] Dieser Synergismus aber hängt mit dem Andern zusammen, daß hier die Sündenvergebung und ihre Gewißheit nicht die entscheidende Bedeutung für das Werden des neuen Willens und Lebens hat wie in der evangelischen Anschauung. Dem Evangelischen ist das vorderste Bedürfniß und die Grundlage alles Andern das gute Gewissen, das neue Bewußtsein. Der Römische begehrt wesentlich gehobene Kraft, neues Wollen. Jener empfindet die Sünde vor Allem als Schuld und dann erst als Uebel, dieser vor Allem als Uebel und nur auch als Schuld. Darum will jener vor Allem reinen Boden haben und ruhig sein über seine Vergangenheit, dieser strebt nach neuem Werk und blickt auf die Zukunft die er beginnen will. Es ist keine Frage, welches sittliche Bewußtsein das tiefere, gründlichere sei.

So lange man mit Werken umgeht, bleibt man unter dem Gesetz und kommt nicht zur Freiheit der Kinder Gottes. Allen Werken voran muß die neue Person gehn, und vom Gesetz frei macht nur die freie Liebe des Herzens. Die Liebe des Menschen entzündet sich nur an der erfahrenen Liebe Gottes. Die Gottesliebe, welche unser innerstes Wesen trifft, ist die vergebende. Denn

---

1) Conc. Trid. Sessio VI de justif. cap. V de necessitate praeparationis ad justificationem in adultis et unde sit. Cap. VI modus praeparationis. Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti, fidem ex auditu concipientes, libere moventur in deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a deo justificari impium per gratiam eius, per redemtionem quae est in Christo Jesu; et dum peccatores se esse intelligentes a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h.e. per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet; denique, dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam, et servare divina mandata. — Cap. VII quid sit justificatio impii etc. Hanc dispositionem seu praeparationem justificatio ipsa consequitur, quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus etc. — 2) Vgl. Möhler Symbolik. 5. Aufl. 1838 S. 107. 108.

der innerste Punkt in uns, wo wir mit Gott zusammenhängen, ist das Gewissen. Dieß liegt noch tiefer als das Wollen. Eben hier aber ist es wo wir uns von Gott geschieden wissen. Hier ist es also auch, wo wir Gottes Liebe erfahren müssen — in der Vergebung der Sünden. Diese ist es, welche unser innerstes Wesen trifft und die rechte Herzensliebe in uns entzündet. Das Bewußtsein der Sündenvergebung ist allein der Grund welcher den Bau eines neuen sittlichen Lebens sicher zu tragen vermag. Aller andere sittliche Lebensbau ist ungründlich. Und ist darum auch unsicher. Es fehlt das sichere Bewußtsein mit Gott im Reinen zu sein. Was ist aber das für eine Liebe die nicht ruhig und fröhlich sein kann? Die Furcht scheidet und hemmt die Schritte. „Wenn du mein Herz tröstest, so laufe ich den Weg deiner Gebote."

Allerdings liegt auf evangelischer Seite die Gefahr kraftverzehrender Reflexion nahe; auf römischer dagegen die einer oberflächlichen Beruhigung des Gewissens. Aber jene Verirrung dort entsteht aus Mißverstand der evangelischen Lehre; diese Gefahr hier ist die Konsequenz der römischen. Wir wissen zwar, daß es in der Wirklichkeit des Lebens oft eine heilsame Inkonsequenz gibt. Aber die Inkonsequenz der Einzelnen hält die Konsequenzen nicht auf, welche für das Leben des Ganzen die Lehre mit der unerbittlichen Nothwendigkeit des Gedankens zieht, und hebt den Zusammenhang nicht auf, in welchem der einzelne Satz mit dem System der gesammten kirchlichen Anschauung steht.

Wo vor Allem ein neues Bewußtsein gefordert und die vergebende Gnade begehrt wird, ist das Wort das Vorderste; denn dieses richtet sich an das Bewußtsein und ist die Botschaft jener Gnade. Wo die wirkende Gnade das Erste ist, da liegt es nahe das Wort zurücktreten zu lassen gegen die sakramentale Handlung. Das gute Gewissen ist eine Sache persönlicher, unmittelbarer Gewißheit und eines unmittelbaren Verhältnisses zu Christus. Die Mittheilung von Kräften neuen Wirkens durch die sakramentalen Handlungen erfordert die Vermittlung der kirchlichen Kanäle. Dort konzentrirt sich daher das religiöse Interesse im Subjekt, hier in der Kirche. Dort ist die Gnade ethisch vermittelt, hier wirkt sie magisch. Das ist der dritte Punkt welcher für die römische Lehre charakteristisch ist. Die subjektive Heilsordnung wird zur objektiven Kirchenordnung. Das neue Leben hat seine zusammenfassende Einheit wie seine Gewißheit außer sich im sakramentalen Handeln der Kirche, für sich selbst bleibt es ein unselbständiges — in Bezug auf die Gewißheit wie auf die Wirklichkeit sowohl seines Daseins als seines Verhältnisses zu Christo.

6. Die Lehre Luthers.[1]

Die reformatorische Bewegung ging aus von dem Bewußtsein der Sünde und von der Frage nach dem Heil und dem Heilsweg. Die römische Kirche wies auf den Weg der merita e congruo. Aber das Bewußtsein der Schuld und des sittlichen Unvermögens war zu stark, als daß der Weg der Heiligung und die Verweisung auf das eigne sittliche Thun das Gewissen hätte stillen können. Die Gnade muß alles thun: das war die Erkenntniß die für Luther aus eigner Erfahrung, aus der Schrift und aus Augustin so gewiß und mächtig geworden war, daß von ihr aus sich ihm die gesammte christliche Heilslehre erneuerte. Ein Zeuge dieser Erkenntniß zu sein wurde sein kirchengeschichtlicher Beruf, und in allen edlen Gemüthern seiner Zeit fand dieses Zeugniß Wiederhall. Diese Wahrheit ist es die zum Frieden führt. Denn erst dann ist unser Heil gesichert, wenn es ganz aus unsrer Hand genommen und in Gottes Hand gelegt wird, in seinem Willen und seinem Thun begründet ist. Das ist unsre Freude, daß ihm allein die Ehre gebührt.

Aber diese Wahrheit kann dann am besten gesichert zu sein scheinen, wenn Alles schlechthin vom begründenden Willen Gottes abhängig gemacht wird. Denn ist Alles schlechthin im absoluten Willen Gottes begründet und wird im Grunde Alles von Gott auch gewirkt, dann ist auch unser Heil ganz und völlig Gottes; dann können wir desselben auch völlig gewiß sein. Der Gränze dieses Satzes näherte sich schon Augustin, sie betraten Luther und Melanchthon am Anfang, ihn legte seinem ganzen System mit konsequenter Entschiedenheit Calvin zu Grunde.

Hiedurch aber werden zwei Fragen mit einander vermengt: die Frage der Macht und die der Gnade, die Frage nach dem Grund des Geschehens

1) Vgl. J. Müller Lutheri de praedestinatione et libero arbitrio doctrina 1832. Ders. die evang. Union, ihr Wesen und göttliches Recht. 1854 S. 273. Schweizer die protest. Centraldogmen 1854 Bd. I S. 57 ff. Köstlin in Herzogs theol. Realencyklopädie VIII, 587. 614. Eine verfehlte Apologie Luthers in Rudelbachs Reformation, Lutherthum und Union. Dagegen wieder im Sinn der drei ersten: Lütkens Luthers Prädestinationslehre im Zusammenhang mit seiner Lehre vom freien Willen geschichtlich dargestellt. 1858. Außerdem vgl. noch Thiersch Vorlesungen über Protestantismus und Katholicismus. 1846. 2. Abth. S. 25 ff. Eine Polemik gegen Lütkens: Philippi Beitrag zur Beantwortung der Frage nach Luthers Stellung zur Lehre von der absoluten Prädestination. Theol. Zeitschr. von Dieckhoff und Kliefoth 1860, II S. 161—189. Dieckhoff Luthers Lehre von der Gnade 1. Art. Theol. Zeitschr. 1860, 5 S. 643—729. 2. Art. 1861, 1 S. 1—100. Frank die Theologie der C. F. I, 120 ff. Harnack Luthers Theologie 1. Abth. 1862 bes. S. 149 — 252. Die oben folgende Abhandlung, wie sie hier vorliegt, war seit mehr als Jahresfrist geschrieben, ehe Harnacks Schrift erschien. Die neueste Arbeit ist: Köstlin Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhang. 2 Bde. 1863. Vgl. bes. II, 297—331. Ich habe mit Absicht an meiner Darstellung seit dem Erscheinen von Harnacks und Köstlins Werken nichts geändert, damit die gegenseitige Unabhängigkeit dieser drei Untersuchungen die schließliche Entscheidung der viel verhandelten und verschiedenartig beantworteten Frage erleichtere.

überhaupt und die nach dem Grund der sittlichen Erneuerung des Menschen; zwei Gebiete in einander geschoben: das des Naturlebens und das der religiös-sittlichen Selbstbestimmung des Menschen; zwei Anschauungen: der Determinismus und die Gnadenlehre, zwei Gesichtspunkte: der metaphysische und der religiös-ethische, zwei Interessen: das spekulative und das theologische mit einander kombinirt.

Das ist eine Vermischung von Verschiedenartigem, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, welche nicht leistet was sie soll. Denn der Determinismus kann sich sehr wohl mit dem Pelagianismus vertragen. Der Stoicismus ist deterministisch und doch weht in seiner Ethik ein völlig pelagianischer Geist, welcher den Menschen ganz auf seine Kraft und sein Verdienst stellt. Wie ähnliche Erscheinungen sich auch später wiederholen, davon ist die Herbartsche Philosophie ein Beleg.[1]

Es war eine Täuschung, wenn man mit deterministischer Anschauung die Absolutheit der Gnade sichern zu müssen und zu können glaubte. Es liegt diesem Versuch eine unvollkommene weil einseitige physische Anschauung vom Willen Gottes zu Grunde: der Satz nämlich, daß dem was eigentlich Wille in Gott ist der Erfolg schlechterdings entsprechen müsse. Aber dann kennt man nur den Willen der Macht, findet aber nicht den der Liebe, welcher seine Macht selbst beschränkt um Raum für kreatürliche Selbstbestimmung zu schaffen, durch die er sein eignes Verhalten mitbedingt sein lassen will. Man will die Liebe Gottes als Gnade verherrlichen, und beeinträchtigt sie doch als Liebe durch die Betonung der Macht. Wenn die rechte Gotteserkenntniß in Christo Jesu gewonnen werden muß, in ihm aber die höchste Selbstentäußerung und Selbstbeschränkung Gottes sich vollzogen und geoffenbart hat, so werden wir daraus folgern dürfen, daß der Weg der Gottesliebe von Anfang an nicht sowohl der des unbeschränkten Machtvollzugs sondern der der Selbstbeschränkung der Liebe gewesen. Gott hat nicht seine Liebe seiner Macht sondern seine Macht seiner Liebe zu Dienste gestellt.

Diese Betrachtungen ruft die Lehre Luthers in uns hervor. Ihr Ausgangspunkt war die ethische Frage; aber mit ihr verband sich bald die metaphysische nach dem Wesen des menschlichen Willens überhaupt, nach seinem Verhältniß zum göttlichen Wollen und Wirken auf der einen, zum menschlichen Handeln auf der andern Seite. Dieses metaphysische Element seiner Gedanken finden wir schon frühzeitig bei ihm, es führte ihn immer mehr über die Gränzen hinaus die Augustin noch einhielt, in seiner großartigen Schrift de servo arbitrio 1525 gipfelte es; aufgegeben hat er es nie völlig, aber es trat ihm je länger je mehr zurück und stellte sich anders. Dadurch verlor es für ihn die Bedeutung die es früher für ihn gehabt; es blieb ein Stück sei-

1) Vgl. Hartenstein die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften. S. 91 ff.

ner Weltanschauung, hörte aber auf so wie früher ein wesentliches Moment seiner theologischen Lehre zu sein; ob sich Beides auch völlig mit einander vermittle, darauf reflektirte er nicht; daß in jener Anschauung eine Wahrheit sei das fühlte er zu lebendig — und mit Recht —, und daß diese Wahrheit mit der theologischen Lehre sich vertrage, glaubte er nicht minder; aber in wie weit und wie sie hiefür zu verwenden sei, davon hatte er kein bestimmtes Bewußtsein.

Luther war durch das Gesetz dem Gesetze gestorben wie Paulus. Die innere Lebensentwicklung des Apostels wiederholte sich durch Gottes Fügung in Luther wie wohl in Keinem seit den Tagen Pauli. Kaum konnte daher Einer so aus Grund des Herzens dem Apostel nachsprechen wie er: durch Gottes Gnade bin ich was ich bin; Er ists der in uns wirket Beides das Wollen und das Vollbringen. Die Aehnlichkeit der Erfahrung ließ ihn Augustins Schriften, von denen er früher nicht viel gehalten[1], nun über alle andern nach der Bibel hoch schätzen. Denn unter allen Lehrern der Kirche hatte es Keiner so entschieden bekannt und gelehrt wie dieser, daß schon das erste Wollen des Guten Wirkung der Gnade sei.

Luthers Augustinismus geht über 1517 zurück, wenn auch die evangelische Erkenntniß, die er vor Augustin voraus hatte, erst allmählich sich aus der augustinischen Umhüllung loslöste, aber sofort mit jenem anderen Element sich verband, welches er aus der Mystik herüber nahm, der Anschauung nämlich vom Verhältniß Gottes und der Kreatur überhaupt.

Die ersten bedeutsamen Aeußerungen über das sittliche Vermögen des menschlichen Willens begegnen uns in der Predigt des Stephanustags v. J. 1515 de propria sapientia et voluntate.[2] Die Sünde besteht wesentlich im Hochmuth. Denn die Seligkeit wollen Alle, aber nicht so wie Gott sie will; im Ziel stimmt das menschliche Wollen mit dem göttlichen überein, aber in den Mitteln nicht; es will was es will nicht so wie Gott es will; es ist der Hochmuth des Menschen der sich nicht unterwerfen will.[3] Von diesem Gedanken geht Luther aus. Man sieht leicht, wodurch ihm derselbe nahe gelegt ist. Gegen die selbsterwählte Heiligkeit der römischen Kirche kämpft er und fordert Unterwerfung unter den Willen Gottes und seine Heilsordnung. Der Kampf gegen den Judaismus und sein Streben nach eigner Gerechtig-

1) Brief an Spalatin v. 13. Oct. 1516. de Wette I, 89: non quod professionis meae studio ad St. Augustinum probandum trahor, qui apud me, antequam in libros eius incidissem, ne tantillum quidem favoris habuit. — 2) Löscher Vollständige Reformationsakten I, 243 ff. — 3) p. 244: Omnis rebellio est ex sapientia carnis quae non potest subjici deo, cum omnes habeant zelum dei et arbitrentur, se bona voluntate obsequium deo praestare, sed non secundum scripturam, nec humiliant suum sapere et sensum. — Tota conflictatio est de mediis ad finem, de fine consentiunt omnes. Omnes volunt salvari et deo placere, sed dissentiunt in eo, in quo placendum est.

keit ist es, den er bereits hier führt — der Ausgangspunkt des reformatorischen Kampfes. Es entgeht ihm nicht, daß in diesem Judaismus allerdings ein sittliches Streben und ein Trachten nach Gott sich kund gebe; wie auch Paulus den Juden zugestanden, daß sie Eifer um Gott haben, aber nicht nach richtiger Erkenntniß des Heilswegs, indem sie den Weg der eignen Gerechtigkeit gehen statt sich die Gerechtigkeit Gottes schenken zu lassen (Röm. 10, 2. 3). Später wurde für Luther dieser Judaismus immer mehr der Gräuel aller Gräuel, die ärgste Sünde wider Gott. Mit Recht. Aber darüber entschwand ihm die Erkenntniß, daß die Sünde gerade in dieser schlimmsten Gestalt am lautesten Zeugniß ablege für den unvertilgbaren Zug des Menschen zu Gott. Dieser Gedanke ist es den Luther hier ausführt: wie sich hierin der Widerspruch offenbare, in welchem der Mensch sich mit sich selbst befinde.

Denn, fährt er fort, in dem Willen der Seligkeit stimmt der Wille Gottes und des Menschen überein. Dieser Wille ist der Rest, der dem Menschen in der Verderbniß noch übrig geblieben ist und woran die erneuernde Gnade anknüpft. Denn dieser Zug des Willens entspricht dem Zug der Vernunft nach dem Guten, Wahren und Rechten.[1] Wir sehen hier die Wahrheit des Semipelagianismus: den Zusammenhang zwischen dem neuen und alten Zustand zu wahren und das ursprüngliche und bleibende Verhältniß des Menschen zu Gott festzuhalten; ohne daß doch sein Irrthum herübergenommen wäre. Denn dieser Zug zu Gott, dieses Verlangen der Seligkeit ist kein Anfang des Heils und verhilft nicht zum Heil; vielmehr liegt darin die höchste Gefahr der Gnade nicht theilhaftig zu werden, wenn man nämlich darauf vertraut und sich heil dünkt und seinem eignen Willen folgt.[2] Denn liegt auch in jenem Wollen ein Zug zum Guten[3], wie im Erkennen ein Zug zum Wahren, so ist das noch nicht das rechte Wollen und Erkennen des Rechten. Denn das rechte Ziel und Objekt alles Wollen und Erkennens ist Gott selbst. Aber jener natürliche Wille und die natürliche Vernunft kommt nicht bis zu Gott selbst, sondern nur bis zu solchen, wenn auch göttlichen, Gütern die unter Gott sind; und darüber täuscht sich dann der Mensch, als habe er die rechte Gottesliebe, während er in jenem natürlichen Verlangen nur die Möglichkeit derselben hat, aber nicht ihre Wirklichkeit.[4] So hilft uns also jenes höhere

1) p.245. Ista synteresis in voluntate humana in perpetuum manet, quod velit salvari, bene beateque vivere, nolit et odiat damnari sicut et rationis synteresis inextinguibiliter deprecatur ad optima, ad vera, recta, justa. Haec enim synteresis est conservatio reliquiae, residuum, superstes portio naturae in corruptione et vitio perditae, ac velut fomes, semen et materia resuscitandae et restaurandae eius per gratiam; sicut Esai.: arundinem conquassatam non confringet etc. Sic idem: nisi dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuissemus i. e. moraliter loquendo, nisi synteresin et reliquias naturae conservasset, tota periisset. — 2) p. 245 sq. — 3) p. 250: Synteresis voluntatis seu superstes portio, quae naturaliter vult bonum. — 4) p. 250 sq.

Element unsres Wollens und Erkennens nicht zum Heil; und das Gesetz hilft uns auch nichts: denn da wir fleischlich sind, können wir es nicht erfüllen, so daß uns nichts übrig bleibt als an uns selbst zu verzweifeln und die Gnade zu suchen und anzunehmen.[1] Ja, so wenig hilft jenes Verlangen, daß es vielmehr die eigentliche Verdammniß der Verdammten einst sein wird.[2]

Eben dieß letzte zeigt, wie wenig sittlichen Werth diese „Synterese“ des Willens[3] habe. Sie kann ebensogut ein selbstsüchtiges Wollen der Seligkeit sein, als ein Streben nach dem Höheren. Immerhin aber ist es von Interesse zu sehen, wie Luther hier ein Band mit Gott und einen idealen Zug im Menschen statuirt, welcher über das bloß Irdische hinausgeht. Aber offenbar hat diese ganze Ausführung etwas Unklares. In dieser Form war der Gedanke unhaltbar, paßte auch nicht in seine übrige Lehrfassung, wie sie sich ihm bestimmter gestaltete und mußte auch ihrem Inhalt nach für ihn bedeutungsloser werden. Denn seine Aufgabe war nicht, die noch vorhandene Idealität des inneren geistigen Lebens des Menschen, sondern die abgründliche sündige Verderbtheit zu lehren. So tritt dieser Gedanke denn später bei ihm zurück.

Die nächsten Aeußerungen, die wir über die Frage vom freien Willen von ihm haben, die Theses de viribus humanis sine gratia aus dem Jahre 1516,[4] welche Bartholomäus Bernhardi aus Felskirch oder Velcurio aus seinen Vorlesungen zusammenstellte und unter Luthers Präsidium vertheidigte, lassen jenen Gedanken von der synteresis fallen. Viel entschiedener tritt hier bereits der Einfluß Augustins hervor.

Mit diesem verband sich die Einwirkung der Mystik, deren Studium in jene Zeit fiel. Im Jahre 1516 gab Luther die deutsche Theologie mit jener bekannten rühmenden Vorrede heraus, in welcher er nach der Bibel und Augustin dieses Buch zu allerhöchst stellt. Was Adam und Christus, der alte und neue Mensch sei, rühmte er von der Mystik wie sonst nirgends gelehrt zu finden. Darin liegt eine zweifache Erkenntniß. Zuvörderst die entschiedene Gegenüberstellung des alten und neuen Menschen. Darin traf die Mystik mit Augustin und mit Luthers tiefsten Erfahrungen zusammen. Zum Anderen aber, und darin ging die Mystik über Augustin hinaus: die einheitliche Fassung sowohl des alten wie des neuen Menschen. Der alte Mensch ist Fleisch ganz und gar, nicht bloß nach seiner sinnlichen Seite. Der Mensch bildet eine Ein-

1) p. 249 sq. — 2) p. 246. — 3) Synteresis ist also nicht bloß Bezeichnung des Gewissens sofern dasselbe als das habituelle Wissen des göttlichen Willens im Unterschied von der einzelnen Gewissensthätigkeit gefaßt wird — wie Delitzsch Psychol. 2. Aufl. S. 137 Anm. diesen Terminus der Scholastiker deutet —, sondern geht ebenso auf den Willen wie auf das Wissen. Sie ist nach beiden Seiten das Band des Zusammenhangs mit Gott, das dem Menschen noch geblieben ist. — 4) Quaestio subscripto de viribus et voluntate hominis sine gratia 1516. Coroll. II Löscher I p. 330.

heit, und sein sündhaftes Verderben geht von seinem geistigen Mittelpunkte aus.[1] Das war eine tiefere Auffassung als die zersplitternde Augustins. Dem entsprach auf der andern Seite, daß es sich auch beim neuen Menschen nicht bloß um ein Verhältniß zu göttlichen Kräften sondern zu Gott selbst handelte. Augustin zertheilte die Gnade in einzelne Gnadengaben die im Verhältniß der Steigerung zu einander stehen; die Mystik faßt sie als eine, als die Gemeinschaft Gottes selbst. Aber darin ist sie mit Augustin eins, daß ihr die Gnade nicht sowohl die Vergebung als die Einwohnung ist. Und hierin ist Luther noch von der Mystik gebunden. Seine Lebenserfahrung von der centralen Bedeutung der Sündenvergebung und Rechtfertigung durch den Glauben tritt in einzelnen Aeußerungen hervor[2] und ist das innerlich treibende Prinzip seiner weiteren Lehrentwicklung; aber in der Darstellung verbindet sich damit noch die Anschauung von der infusio gratiae, nur eben im Sinne der Mystik als Einwohnung Gottes und des neuen Lebens. Davon ist auch seine Lehre vom Glauben bestimmt. Der Glaube — und das ist das Entscheidende und Reformatorische in seiner Lehre —[3] ist ihm die Hauptsache und das Prinzip des neuen Lebens, nicht die Liebe; durch den Glauben, nicht durch diese vollzieht sich die Bekehrung. Aber der Glaube ist nicht sowohl die vertrauensvolle Aneignung der in Christo vollzognen Versöhnung und Sündenvergebung als vielmehr das innere Verhältniß der Seele zu Gott und zur Welt des ewigen Lebens überhaupt, durch welchen die Substanz des Uebersinnlichen angeeignet und die Lebensgemeinschaft mit Gott vollzogen wird.[4] Diese Fassung des Glaubens, als des Bandes welches die unio mystica knüpft, ist, wie bekannt, Luther immer geläufig geblieben, während Melanchthon mehr ausschließlich die fiducia hervorhebt. Aber während später die beiden Wirkungen des Glaubens, Rechtfertigung und Lebensgemeinschaft, klar und scharf gesondert werden und dieß den eigentlichen Mittelpunkt der evangelischen Lehre bildet, ist hier diese Sonderung noch nicht vollzogen, sondern

1) Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis 1518. Conclusio II. Löscher III p. 761: causa erroris est, quod subjectum gratiae dant solam animam, eiusque nobiliorem partem; deinde quod carnem et spiritum distinguunt metaphysice tanquam duas substantias, cum totus homo sit spiritus et caro, tantum spiritus quantum diligit legem dei, tantum caro, quantum odit legem dei. Dieckhoff, Luthers Lehre von der Gnade 1. Art. Theol. Zeitschr. 1860, 5 S. 703 2. Art. 1861, 1 S. 11 ff. — 2) Sermo dom. in II Adv. 1516. Löscher I, 762: igitur hoc est evangelium — quod lex est impleta, scil. per Christum, quod non sit necesse eam implere sed tantummodo implenti per fidem adhaerere. p. 763: igitur hoc est evangelium nunciatio pacis, remissionis peccatorum, gratiae et salutis in Christo. Vgl. auch die Auslegung der Bußpsalmen v. 1517. Erl. Ausg. der WW Bd. 37, 340 ff. bes. 393. 423. Dieckhoff a. a. O. 1861, 1 S. 26 ff. — 3) Vgl. Dieckhoff Theol. Zeitschr. 1861, 1 S. 15 ff. 49 ff. 76 ff. — 4) Löscher I, 230: cum fides substantia sit rerum non apparentium, qua mens abstrahatur ab omnibus his quae videntur et quibus cupiditates irritantur, in ea quae non videntur projicitur. — Cum vero ista fides in corde fuerit, similiter Christus praesens est, in quem ex fide creditur.

beide sind noch in unklarer Mischung mit einander verbunden. Weßhalb er denn zuweilen justificare noch ganz augustinisch als gerechtmachen faßt. Nur daß die Gerechtigkeit des Menschen nicht in der Mittheilung übernatürlicher Kräfte sondern in der Lebensgemeinschaft Gottes selbst besteht. Es ist leicht zu erkennen wie in diesen Gedanken der Mystik später Osiander einsetzt. Daß nun aber die Mystik an die Stelle des Verhältnisses des Willens zu göttlichen Kräften das Verhältniß des Lebens zu Gott selbst setzt, hängt zusammen mit der Grundanschauung der Mystik von der Immanenz Gottes in der Kreatur überhaupt. So erweitert sich die spezielle theologische Frage zur philosophischen, die spezielle religiöse Lehre zur allgemeinen Weltanschauung. Bei dieser Anschauung der Mystik aber von dem Verhältniß Gottes zur Welt, der Immanenz Gottes in der Kreatur und der Bestimmung des endlichen Lebens aufzugehen in Gott, geschieht es dann leicht, daß entweder pantheistisch die Selbständigkeit Gottes gegenüber der Welt oder akosmistisch und deterministisch die der Kreatur Gotte gegenüber beeinträchtigt wird. Dieses Letztere sehen wir bei Luther. So ist es also durch diesen Einfluß der Mystik neben dem Augustins herbeigeführt, daß die beiden Fragen sich ihm vermengten, die nach dem Verhältniß der Gnade zum Sünder und Gottes des Schöpfers zur Kreatur.

Diese Vermengung begegnet uns schon in den oben genannten Thesen de viribus u.s.w. v.J. 1516. Vom Menschen, nicht vom Sünder gegenüber der Gnade ist die Rede. Der Mensch ist seiner Seele nach zum Ebenbild Gottes geschaffen, dadurch geschickt für die Gnade Gottes und kann, weil Gottes fähig, auch nur durch Gott gesättigt werden. So muß also die Gnade mit dem Menschen sich verbinden, wenn er Gott gemäß sein und wollen soll. Ohne die Gnade ist der Mensch ein schlechter Baum, der keine guten Früchte hervorzubringen vermag, und jegliche Kreatur deren er sich bedient der Eitelkeit unterwirft, da er nur das Seine und was des Fleisches ist sucht.[1] Das geht zunächst auf den sündigen Menschen, den „alten Menschen der Gott nicht liebt“, und „die Eitelkeit der Eitelkeiten ist“, auf den Menschen als Fleisch d. h. sofern er nicht aus Gott durch den Geist wiedergeboren ist.[2] Aber die Worte lauten vom Menschen schlechthin, und ohne Gottes Gnade und Geist ist er eben Eitelkeit und ein Knecht der Sünde, überhaupt ein Nichts, der nichts wollen und denken kann.[3] Es ist zwar, wie die Ausführung dieses Satzes zeigt, zu denken: nichts Gutes. Aber es ist so allgemein ausgedrückt, daß das andre, was die Worte, wie sie lauten, besagen, nicht ausgeschlossen gedacht werden soll. Dieß stimmt mit der allgemeinen Haltung welche diese The-

1) Löscher I, 329. 330 conclus. I. — 2) coroll. II p. 330. — 3) concl. II p. 332: coroll. I p. 333: voluntas hominis sine gratia non est libera sed serva, licet non invita. cor. II p. 334: homo quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex se ipso possit.

sen überhaupt haben. Es leuchtet durch sie der allgemeine Grundgedanke durch: die Kreatur ist an sich das Eitle und Nichtige und wird erst durch die Gemeinschaft Gottes etwas Positives.

In solcher Verbindung mit der Grundanschauung der Mystik erscheint hier Luthers evangelische Erkenntniß. Wir finden zwar das Wesentliche derselben hier bereits vorhanden: die absolute Nothwendigkeit der Gnade und im weiteren Verlauf die Rechtfertigung durch den Glauben[1] und das alleinige Mittlerthum Christi.[2] Weßhalb auch Löscher nicht mit Unrecht hierüber urtheilt, daß diese Thesen schon das Herz des Papstthums treffen und für einen Anfang der Reformation gehalten werden können.[3] Aber es sind andere Elemente mit verbunden, deren bedenkliche Konsequenzen hier noch nicht gezogen sind; die Gefahr ihrer Nähe ist aber unverkennbar.

In dem von Löscher angeschlossenen fragmentum lectionum Lutheri führt Luther in der II quaestio aus, daß des Menschen Wille außer der Gnade unfrei sei. Zwar die natürliche Freiheit d. h. der relative Charakter bleibt dem Willen, denn das ist seine naturgemäße Wirkungsweise. Aber dadurch wird die Nothwendigkeit des Sündigens nicht aufgehoben, so daß also im Verhältniß zu Gott keine Freiheit besteht, sondern höchstens im Verhältniß zur Welt.[4] Aber wenn die Unfreiheit Gott gegenüber gewiß ist, so scheint der Prädestinatianismus unvermeidlich; wenn die Freiheit gegenüber der Welt ungewiß ist (non nego, quod sit, imo videatur sibi libera), so scheint der Determinismus kaum vermeidbar zu sein.

Beides ist bereits in den wichtigen theses pro bibliis vom J. 1517 wenigstens berührt[5], wenn auch ihre eigentliche Absicht und Inhalt nur auf den Gegensatz gegen den damals herrschenden Pelagianismus der Scholastik geht, welchen zu erkennen sie zugleich besonders dienlich sind. Mit aller Entschiedenheit wird die totale sündhafte Verderbtheit des natürlichen Menschen und das völlige Unvermögen seines Willens zum Guten gelehrt.[6] Luther

1) p. 335 concl. II coroll. III: justitia fidelium est ex sola imputatione dei. — Ergo omnis sanctus est peccator revera, justus vero per reputationem dei. — 2) p. 337 concl. III coroll. I. — 3) p. 347 f. — 4) p. 343. — 5) Vgl. Löscher I, 539 ff. — 6) Die hiefür bedeutsamsten Thesen sind: 4. Veritas itaque est, quod homo arbor mala factus, non potest nisi malum velle et facere. 5. Falsitas est, quod appetitus liber potest in utrumque oppositorum, imo non liber sed captivus est. Contra communem. 6. Falsitas est, quod voluntas possit se conformare dictamini recto naturaliter. Contra Scot., Gabr. Biel. 13. Absurdissima est consequentia: homo errans potest diligere creaturam super omnia, ergo et deum. Contra Scot., Gabr. 16. Illa potius est consequentia: homo errans potest diligere creaturam, ergo impossibile est ut diligat deum. 18. Diligere deum super omnia naturaliter est terminus fictus sicut Chimera. Contra commentatores fere (omnes, qui in Scotum scripsere). 20. Actus amicitiae non est naturae sed gratiae praevenientis. Contra Gabr. 21. Non est in natura nisi actus concupiscentiae erga deum. 22. Omnis actus concupiscentiae erga deum est malum et fornicatio spiritus. 28. Illae autoritates: convertimini ad me et convertar ad vos. Idem: appropin-

hatte die Absicht, mit diesen Sätzen in das Herz der damals herrschenden scholastischen Theologie zu treffen. Deßhalb kombinirt er die Polemik gegen die Lehre vom sittlichen Vermögen des natürlichen Willens mit der Polemik gegen die Herrschaft des Aristotelismus.[1] Es ist sowohl die Ethik des Aristoteles die er bekämpft, weil sie auf dem Prinzip des natürlichen sittlichen Vermögens ruht[2], als auch die Herrschaft welche die natürliche Vernunft und ihre Syllogismen in der Glaubenserkenntniß der Gnade sich angemaßt.[3] Dieser Rationalismus ist ihm auch Pelagianismus. Denn er ruht auf derselben Grundanschauung wie die ethische Anthropologie der Scholastik, als ob es nämlich einzelne geistige Gebiete des Menschen gebe, welche von dem allgemeinen Verderbniß der Sünde unberührt geblieben seien. Dieser atomistischen Betrachtungsweise der Scholastik stellt er seine einheitliche Anschauung vom Menschen gegenüber. Davon war denn die natürliche Folge daß er auch auf dem Gebiete des sittlichen Wollens und Thuns von der sündhaften Verderbniß nichts eximiren, demnach in keiner Weise ein moralisch Gutes außerhalb der erneuernden Gnade statuiren konnte. Nach allen Seiten hin führt er in seinen Thesen diesen Satz durch. Alles was der Mensch außerhalb jener Gnade thut ist Sünde; und hält es der Mensch für gut, so ist es um so mehr Sünde. Daran ändert auch das Gesetz nichts, sondern steigert nur die Sünde; denn der Wille bleibt immer in Widerstreit mit dem Gesetz Gottes.

Wie wird nun der Mensch ein Anderer? Durch eine totale Umwandlung seiner sittlichen Wirklichkeit welche nur die Gnade wirken kann. Die Erneuerung setzt Luther in die infusio gratiae, durch welche Gott die Liebe ins Herz eingießt als das neue wirksame Lebensgesetz.[4] Die Gnade des neuen Wollens in der Liebe macht den Willen mit dem Gesetz übereinstimmend. Das ist ganz augustinisch. Die neue Erkenntniß von der Rechtfertigung ist hier noch nicht verwerthet für unsre Frage. Denn nur durch das neue Bewußtsein der Frie-

---

quate deo et appropinquabit vobis. Item quaerite et invenietis. Item si quaesiveritis me, inveniar a vobis et iis similes, si dicatur, quod unum naturae, alterum gratiae sit, nihil aliud quam quod Pelagiani dixerunt asseritur. 30. Ex parte hominis nihil nisi indispositio, imo rebellio gratiae gratiam praecedit. 37. Natura etiam in opere specietenus et foris bono intus necessario gloriatur et superbit. 38. Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia i. e. peccato. 63. Ergo assidue peccat, qui extra gratiam dei est non occidendo, non moechando, non furando. 64. Sequitur, peccat, non spiritualiter legem implendo. 69. Impossibile est itaque, legem impleri sine gratia dei ullo modo. 72. Lex et voluntas sunt adversarii duo, sine gratia dei implacabiles. 73. Quod lex vult, semper voluntas non vult, nisi timore vel amore simulet se velle. 86. Voluntas cuiuslibet mallet, si fieri posset, esse nullam legem et se omnino liberum. — 1) These 41—53. Vgl. z. B. 43. Error est dicere, sine Aristotele non fit theologus. Contra dictum commune. 44. Imo theologus non fit, nisi id fiat sine Aristotele. 50. Breviter totus Aristoteles ad theologiam est tenebra ad lucem. — 2) 41. Tota fere Aristotelis ethica pessima gratiae inimica. — 3) 46. Frustra fingitur logica fidei. 47. Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis. — 4) 85.

densgemeinschaft wird die sogenannte Eingießung der Liebe ein sittlich vermittelter Akt und hört auf ein Akt entweder der Macht Gottes oder ein theilweises Produkt der eignen sittlichen Kräfte zu sein. Es ist von Luther hier die Mystik aber noch nicht Paulus verwerthet für unsre Frage.

Jene Erkenntniß aber von der sittlichen Einheit des Menschen ist so gefaßt, daß sie zu bedenklichen Sätzen führen konnte. Ist nämlich der natürliche Mensch eine sittliche Einheit, diese aber durchaus sündhaft verderbt, so daß er nichts Gutes zu produciren vermag, so bildet er den reinen und ausnahmslosen Gegensatz zur Gnade. Demnach ist nichts im Menschen, was eine Vorbereitung auf die Gnade wäre, sondern nur Widerspruch gegen dieselbe geht ihr in jenem voran.[1] Davon erschien als die nothwendige Konsequenz: was der Gnade vorangeht und sie vorbereitet ist nicht eine menschliche Disposition für dieselbe, sondern nur Gottes Prädestinationswille und Erwählung. So lehrt die 29. These: optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et praedestinatio. Es ist ein vergeblicher Versuch Löscher's diese These im Sinne des lutherischen Bekenntnisses zu deuten: intelligendum non de occulta praedestinatione sed de gratiosa vocatione et operatione dei quae cum electione cohaeret.[2] Denn nicht vom geschichtlichen Wirken sondern vom ewigen Willen Gottes in Betreff des Einzelnen spricht Luther; und zwar nicht von einem solchen, der in seinem Erfolg durch das Verhalten des Menschen mitbedingt, also ungewiß, sondern der infallibel, also nur von Gott selbst abhängig ist. Man wird in diesen Worten demnach nur die augustinische Prädestinationslehre finden können. Dieß wird auch durch die 31. und 32. These bestätigt. Vanissimo commento dicitur: praedestinatus potest damnari, lautet jene, und: nihil quoque efficitur per illud dictum: praedestinatio est necessaria necessitate consequentiae, sed non necessitate consequentis, die andere. Die Meinung der Unterscheidung in der letzteren ist: die göttliche Prädestination involvire eine Nothwendigkeit für die Folge selbst, als Geschehen, nicht aber für die Person als handelnde, so daß also durch jene Nothwendigkeit nicht die Freiheit dieser aufgehoben werde. Diese Unterscheidung verwirft Luther, folgert also aus der göttlichen Prädestination die Nothwendigkeit auch für die Person, hebt demnach die Freiheit auf. Und zwar nicht so wie Löscher wiederum meint: intellige necessitatem non libertati omni sed viribus humanis oppositam. Denn nicht von der Gnade gegenüber dem menschlichen Unvermögen, sondern von der Nothwendigkeit des Erfolgs des göttlichen Willens gegenüber der Freiheit des handelnden Subjekts spricht Luther. Die Frage nach dem Vermögen zum Guten ist erweitert zur Frage nach der Willensfreiheit

1) 30. Ex parte hominis nihil nisi indispositio imo rebellio gratiae gratiam praecedit. — 2) a. a. O. p. 541. Vgl. Lüttens a. a. O. S. 21 ff.

überhaupt, die prädestinatianische Frage zur deterministischen. Wir sind schlechthin unfrei, lehrt Luther, nicht bloß Knechte der Sünde sondern Knechte des Verhängten; wir können nicht nur nichts Gutes sondern überhaupt nichts Selbsteignes produciren: non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi; contra philosophos — lautet die 39. These.

Das Motiv ist freilich die ethische Frage über das Vermögen zum Guten; aber die Theorie selbst greift über jenes Motiv hinaus. Denn ob wir Herren unsrer Handlungen sind — welchen die thatsächlichen Verhältnisse in die uns Gott gestellt hat meistens ihre Gestalt und Wirkung geben —, ist eine andre Frage als die, ob wir Herren unsrer Willensentscheidung sind. Luther verneint nicht bloß jenes sondern auch dieses. Allerdings nur um desto sichrer alle Möglichkeit des Guten zu verneinen. Seine philosophische Ansicht über das Verhältniß des göttlichen und des menschlichen Willens dient nur seiner religiös-ethischen über das Verhältniß der Gnade zum sittlichen Vermögen des Menschen. Und zwar ist es ihm hier um ein Zweifaches zu thun. Er will der Gnade Alles zusprechen: sie wirkt schlechthin das neue Wollen im Menschen; denn wirksame Macht zu sein, gehört zu ihrer Natur.[1] So bleibt denn für den Menschen nichts übrig, als passives Objekt ihrer schöpferischen Wirksamkeit zu sein. Und zweitens will Luther dem Menschen Alles absprechen; weil er jene sittliche Einheit ist, wie er ihn durch Hülfe der Mystik im Gegensatz zur Scholastik erkannt hatte.

Aber ist der Mensch wirklich eine solche Einheit? Hat nicht, obgleich er sündig durch und durch ist, Gott ein inneres Verhältniß zum Menschen und somit ein Band zu ihm von vornherein? Und weil dieß, deswegen auch der Mensch einen Zug zu Gott von vornherein? Kann man aber dann sagen, daß im Menschen vor der Gnade nichts sei als rebellio gegen die Gnade? Man mag sagen: ex parte hominis, wie Luther in seiner 30. These sagt; aber man wird nicht sagen können: in homine, wie er mit jenem Wort doch zugleich meint. Hier würde einzusetzen, also zur Wahrheit jenes Satzes von der synteresis zurückzugreifen sein, um den Bann des Prädestinatianismus und Determinismus zu durchbrechen.

Der andere Punkt, von welchem aus derselbe zu überwinden wäre, ist die Erkenntniß von der Begründung des Glaubens oder der Buße durch die Wirkung des göttlichen Worts. Denn leugnet man auch vorher irgend eine Vorbereitung und Disposition auf die Gnade, so kann man doch die Wirkung dieser so fassen, daß durch sie gewissermaßen eine restitutio in integrum hergestellt und so Raum für eignes freies Verhalten geschaffen würde. Und hier liegen bei Luther von Anfang an die Momente zur Ueberwindung jener

1) 55. Gratia dei nunquam sic coexistit ut otiosa, sed est vivus, mobilis et operosus spiritus.

Konsequenzen, Momente die dann von der späteren lutherischen Theologie weiter verfolgt und glücklich verwendet wurden.

Zwar bewegte sich Luther in dieser Periode noch in der Anschauung oder wenigstens Ausdrucksweise von der infusio gratiae. Bei dieser ist die Vorstellung von der Erneuerung als einer magischen, sittlich nicht vermittelten Wirkung Gottes nicht zu umgehn. Und diese führt um so mehr zur Aufhebung aller sittlichen Freiheit, wenn sich damit die Anschauung von der schlechthinigen Bedingtheit der Kreatur in ihrem Bestand und Leben durch die allzeitwirksame Immanenz Gottes in der Kreatur verbindet, wie dieß bei Luther der Fall war.[1] Es bleibt dann für den Menschen kein sittliches Verhältniß zum göttlichen Gnadenwirken übrig; er ist demselben gegenüber nur Objekt, nicht Subjekt. Da war es nun von großer Wichtigkeit, daß ihm von Anfang an das Wort von so entscheidender Bedeutung war[2], und dieses, nicht die Sakramente, als das eigentliche Organ der göttlichen Offenbarung und Wirkung erschien. Dem entsprach es dann, daß er auf Seiten des Menschen nicht sowohl in der Liebe als im bußfertigen Glauben die Grundlegung des neuen Lebens vollzogen sah.[3] Denn dieß führte ihn über das magische Wirken Gottes in das Gebiet des sittlich vermittelten. Denn das Wort richtet sich an das Bewußtsein und die Selbstbestimmung der Persönlichkeit. Zwar verbindet sich ihm im Wort das Wort der Verkündigung mit dem ewigen innergöttlichen Wort, und der Glaube ist zunächst das Verhältniß zur unsinnlichen Welt überhaupt, wodurch wir uns in ein Lebensverhältniß zu ihr setzen. Aber doch ist damit, daß Wort und Glaube in den Mittelpunkt gestellt sind, der ganze Prozeß der Erneuerung in die Sphäre der sittlichen Vermittelung erhoben. Und aus jener mystischen Unbestimmtheit konnte sich leicht allmählich die evangelische Bestimmtheit entwickeln.

Nur Eines konnte den von hieraus sich ergebenden Gewinn vereiteln: die Lehre von dem unmittelbaren Wirken des Geistes Gottes, welches sich mit dem äußern Gnadenmittel des Wortes verbinden müsse. Denn nicht das äußere Wort als solches schon ist das innerlich Wirksame, sondern es empfängt seine Heilswirkung erst durch jene frei daneben hergehende, innere Wirksamkeit des Geistes. Gott muß doctor intus sein.[4] Es läßt sich leicht erkennen, wie dieß mit Luthers Grundanschauung über das Verhältniß Gottes zur Welt zusammenhängt und sich zugleich mit der Lehre von der infusio gratiae be-

1) Vgl. besonders Dieckhoff, Luthers evangelische Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt. Deutsche Zeitschrift für christl. Wissenschaft und Leben. 1852. S. 17—19. 27—30. — 2) Vgl. die Weihnachtspredigt vom J. 1515. Löscher I, 231 ff. — 3) Vgl. Dieckhoff, Luthers Lehre von der Gnade. 2. Art. Theol. Zeitschr. 1861, 1 S. 15 ff. — 4) Predigt am Erscheinungsfest 1517. Löscher I, 783. Praedicator potest dicere et ad aures usque sonare nec ultra, deus autem intus ad cor sonat et docet u. s. w. Vgl. Bußpsalmen v. J. 1517 zu Ps. 52, 9: daß ich höre dein heimlich Einrünen: dir sind vergeben deine Sünden. Erl. Ausg. 37, 393.

rührt. Damit wäre nun der Gewinn der sittlichen Vermittlung des göttlichen Wirkens, wie ihn die Lehre vom Wort bringt, in Frage gestellt und die Möglichkeit, diese prädestinatianische und deterministische Lehre durch die Betonung der Wirksamkeit des Worts zu überwinden, aufgehoben, wenn nicht Luther jene freie und selbständige Wirksamkeit des Geistes doch an das Wort und seine Wirksamkeit geknüpft hätte. Es brauchte später nur beides noch enger zusammengeschlossen zu werden. Das war die Aufgabe der weiteren Lehrentwicklung in der lutherischen Kirche. Zwar blieb auch da noch die Freiheit Gottes gewahrt; selbst in der Augustana in ihrem bekannten Wort: ubi et quando visum est deo.[1] Aber es ist ja auch Erfahrungsthatsache, daß das Wort bei den Verschiedenen zu verschiedenen Zeiten verschieden wirkt. Man wird nicht sagen können, daß dieß immer durch die Disposition des Menschen bedingt ist, sondern auch Gott hat seine Zeiten wo er durch sein Wort zu den Herzen der Menschen innerlich reden will. So verschieden aber die Energie des Wortes in den verschiedenen Stunden ist, je nachdem es Gott „gefallen" hat, ihm jeweilig Kraft und Erfolg zu verleihen, so ist es doch eine Wirksamkeit des Geistes die nicht neben dem Worte hergeht, sondern durch dasselbe sich vollzieht und nur eben ihre Grade der Wirksamkeit hat.

Im Bereiche ihrer Wirksamkeit aber schafft Luther Raum für freies Verhalten des Menschen durch seine Lehre von dem passive se habere desselben. Damit die Gnade am Menschen ihr Werk üben und ihn erneuern könne, muß der Mensch ihr stille halten und sie wirken lassen. Das ist anders gemeint, als die Konkordienformel diesen Terminus gebraucht. In ihr ist er Ausdruck des Gedankens, daß Gott allein den Anfang der Erneuerung begründet. Er bezeichnet das Kausalverhältniß zwischen Gott und Mensch im Werk der Erneuerung. Hier dagegen ist er Ausdruck des Gedankens, daß der Mensch sich in den Stand der Receptivität versetzen müsse. Dort ist er gemeint vom Anfang, hier vom Fortgang der Erneuerung; dort bezeichnet er das Erste, hier das Höchste im Prozeß der Buße; dort den Ausschluß alles menschlichen Verhaltens von der Grundlegung des Neuen, hier die Forderung eines eignen und zwar des höchsten eignen Verhaltens. Denn daß wir alles eigne Denken und Wollen schweigen heißen und stille stellen, und so völlig ausgehn von uns selbst, um Sabbath zu halten, daß Gottes Wirken sich in uns vollziehe, daß wir so alle eigne Aktivität verneinen um uns receptiv zu machen, das ist ein Werk der höchsten Energie eignen Wollens. Darin vollendet sich unsre Buße, wie sie durch das ganze Leben hingehen soll, daß wir uns so zu Nichts machen, damit

1) Aug. art. V. Vgl. Kl. Katech. B. U. 2. Bitte Erklärung: Wann der himmlische Vater uns seinen heiligen Geist gibt, daß wir seinem heiligen Wort durch seine Gnade glauben u. s. w. Ebenso Gr. Katech. zu ders. Bitte und auch sonst. Vgl. J. Müller das Verhältniß vom heil. Geist und Wort. Stud. u. Krit. 1856, 2. 1. Art. S. 297—402, bes. 332 ff.

Gott Alles in uns sei.[1] Auch dieß ruht auf jener Grundanschauung des Verhältnisses von Gott und Kreatur[2], welche aber hier gerade dadurch daß sie nicht augustinisch göttliche Kräfte dem Menschen mitgetheilt sein läßt, sondern Gott selbst in das Verhältniß der Immanenz zur Kreatur setzt, Raum für Verhalten der Kreatur Gott gegenüber schafft.

Wir sehen demnach: worum es Luther zu thun ist, das ist nur die ausschließliche Bedingtheit des neuen Lebens durch die Gnade. Aber er sucht diese zu sichern durch die Anschauung von der ausschließlichen Bedingtheit alles kreatürlichen Lebens und Wirkens durch die allzeit gegenwärtige Macht und Wirksamkeit Gottes. Damit schien alle relative Freiheit kreatürlichen Willensverhaltens deterministisch verneint. Und doch führte ihn eben dieß zu dem weiteren Gedanken, in welchem die Ueberwindung des Determinismus und zugleich des Prädestinatianismus liegt, daß für die positive Wirksamkeit Gottes der Mensch sich empfänglich machen müsse, dadurch daß er alles eignen Wirkens sich begibt. Macht sich der Mensch nicht zum Gefäß der Gnade, so bleibt er unter dem Machtwirken des Zorns, dem er sich als Kreatur nicht entziehen kann: dieser Folgerungsgedanke wird uns später begegnen. So trugen zwar die Gedankenreihen Luthers die Ueberwindung des Determinismus in sich, ohne aber dieselbe wirklich zu vollziehen.

Aus der folgenden Zeit kommen zunächst die Heidelberger Thesen v. J. 1518 in Betracht, welche Luther bei Gelegenheit des Augustinerconvents in Heidelberg aufzustellen veranlaßt wurde.[3] Die zweite Hälfte der Thesen, ex philosophia, geht gegen die Herrschaft des Aristotelismus in der Theologie und berührt uns hier nicht näher. Nur hängen sie allerdings mit den theologischen Thesen insofern zusammen, als es derselbe Kampf ist, den Luther gegen die Selbstüberhebung des natürlichen Denkens[4] wie gegen die des natürlichen Vermögens kämpft. Jener Aristotelismus ist ihm theologischer Rationalismus, und diesen bestreitet er als Pelagianismus. Damit hängt in der ersten Hälfte der Thesen seine Bestreitung der spekulativen Theologie zusammen, der aprioristischen theologia gloriae wie er sie nennt, welcher er die aposterioristische theologia crucis gegenüberstellt.[5] Jene macht alles verkehrt, diese allein hat die Wahrheit. In dieser Forderung daß alle Lehre

1) Vgl. Predigt am Erscheinungsfest 1517. Löscher I, 782: caritas etiam deum nobis aufert et omnia quae sunt, redigens nos in purum nihilum ex quo conditi sumus. — Haec est enim myrrha pura et electa, sese in purum nihil resignare, sicut fuit antequam esset, et nec deum, nec aliquid extra deum cupere, sed solummodo ad beneplacitum dei volenter reduci ad suum principium i. e. nihil. — Haec est via compendii, via crucis, qua brevissime perveniatur ad vitam, ad quam per opera nunquam pervenitur sed magis aberratur. — 2) Vgl. z. B. deus est actus. Weihnachtspredigt v. J. 1515. Löscher I, 247. — 3) Löscher II, 43 ff. — 4) thes. 29. Qui sine periculo volet in Aristotele philosophari, necesse est, ut ante bene stultificetur in Christo. — 5) thes. 19—22.

Heilslehre und daß sie der Heilsgeschichte entnommen sein müsse und nicht etwa aus einer Idee von Gott od. dgl. abgeleitet, bleibt er sich sein ganzes Leben hindurch gleich — eine Forderung, aus der wir auch jetzt noch lernen können. Vornämlich aber ist es die Verdienstlichkeit der Werke und die Vorbereitung auf die Gnade durch dieselben, wogegen er ankämpft. Die Werke verdienen nichts und helfen uns nichts; denn so scheinbar sie sein mögen, so sind sie doch im Grunde nur Sünden, ja Todsünden.[1] Das führt ihn mit Nothwendigkeit auf die Frage nach dem freien Willen. Es gibt keine eigene positive Vorbereitung auf die Gnade auf dem Wege des Wirkens, sondern eine Vorbereitung nur auf dem des Nichtwirkens. Die Armuth, nicht jener selbsterworbene vermeintliche Reichthum macht geschickt für den Empfang des Heils. Diese Gedanken erinnern uns an jene früheren vom innerlichen Sabbath des mere passive se habere. Hier trifft die Mystik mit der evangelischen Lehre von der Buße zusammen. Die Nothwendigkeit dieses Selbstverzichts wird begründet mit der Beschaffenheit des liberum arbitrium zunächst des Sünders, dann des Menschen schlechthin. Freier Wille ist beim Sünder ein Name ohne Sache; denn er kann nicht anders als sündigen; er ist also in Wirklichkeit hieran gebunden.[2] Nur die abstrakte Möglichkeit zum Guten hat er, nicht die konkrete und aktive. Denn so werden die Worte der 14. These zu verstehen sein: lib. arb. post peccatum potest in bonum potentia subjectiva, in malum vero activa semper. In den angeschlossenen Probationen werden diese durch ihre Kürze dunkeln Worte durch die nicht viel deutlicheren erklärt: quia sicut homo mortuus potest in vitam solum subjective, in mortem vero etiam active, vivit. Liberum autem arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos dominus suscitavit. Denn für den Todten ist der Tod seine Wirklichkeit, das Leben nur seine Möglichkeit. Was aber vom Sünder gilt, führt Luther in der 15. These auch auf den Urstand, also auf das Verhältniß des Geschöpfs zum Schöpfer zurück: nec in statu innocentiae potuit stare activa sed subjectiva potentia, nedum in bonum proficere. Das will sagen: auf Seiten des Menschen war nur die Möglichkeit des Guten und des Fortschrittes in demselben, die Wirklichkeit desselben mußte Gott wirken. Hierfür beruft sich Luther in den Probationen[3] gegen den Lombarden auf Augustin, und zwar seine Schrift de correptione et gratia. Aber Augustin unterscheidet den Stand vor dem Fall von dem nachherigen. In jenem besaß er das adjutorium sine quo aliquid

1) 3. Opera hominum ut semper sint speciosa bonaque videantur, probabile tamen est, ea esse peccata mortalia. — 2) 14 B.: lib. arb. post peccatum res est de solo titulo et dum facit quod in se est, peccat mortaliter. Hiezu vgl. in den probationes conclusionum: est captivum et servum peccato, non quod sit nihil, sed quod non sit liberum nisi ad malum Joh. 8. Qui facit peccatum servus est peccati. Löscher II p. 52. — 3) Löscher II, p. 52 f.

non fit; in diesem bedarf er des adjutorium quo aliquid fit.[1] Also Gott hatte dem Menschen im Urstand die reale Möglichkeit des Guten gegeben, die Wirklichkeit desselben war dann Sache des Menschen. Bei Luther aber bleibt das Verhältniß Gottes zur Kreatur — weil es nicht wie bei Augustin ein Verhältniß der Kräfte, sondern persönliche Immanenz Gottes ist — vor und nach der Sünde dasselbe. Demnach ist für die Kreatur das allein Richtige, daß sie Gott in sich wirken läßt und nicht selbst wirken wolle. Diese falsche Selbstheit des Wollens und Wirkens ist die Sünde, welche die Verkehrung des richtigen Verhältnisses zu Gott ist. So lange diese stattfindet ist überhaupt nichts Gutes möglich, weil es sich nicht um einzelnes Gute, das man thut, sondern um das gesammte Verhältniß zu Gott handelt, in dem man ist. Das allein Richtige und Heilsame für den Sünder ist demnach dieß, daß er wieder umkehre in das ursprüngliche Passivitätsverhältniß Gott gegenüber.

Von den Heidelberger Thesen gilt Beides, sowohl daß sie evangelischer sind als das Frühere, als auch daß hier die metaphysische Grundanschauung sich enger mit der theologisch-ethischen zusammenschließt. Denn eben weil Gott allein Alles wirken muß wenn es etwas Gutes sein soll, muß der Mensch sein eignes Wirken stille stellen und Gotte stillehalten, daß dieser in ihm wirke. Da ists denn mit allem Verdienst und mit aller verdienstlichen Vorbereitung zu Ende. Und doch ist diese Passivität ein aktives Verhalten des Menschen und eine Vorbereitung auf die Gnade.

Noch aber ist die hier niedergelegte Anschauung vorwiegend die der Mystik; es fehlt noch zu sehr das spezifisch evangelische Moment der Sündenvergebung und des aneignenden Glaubens in ihrer Bedeutung für den Prozeß der Bekehrung und der Befreiung des Willens.

In die nächste Zeit gehören Karlstadts Streitschriften gegen Eck, in welchen wir Denkmale auch der Anschauung Luthers aus jener Zeit sehen dürfen. Sie stehn im Wesentlichen ganz auf augustinischem Standpunkte. In mehreren Abtheilungen veröffentlichte nämlich Karlstadt im Jahre 1518 eine Reihe von Sätzen — 380 Positionen — gegen Eck, weil dieser in öffentlich gewordnen Schreiben an den Bischof von Eichstädt gegen Luther den Vorwurf der böhmischen Ketzerei erhoben hatte. Als Eck von Karlstadts Vorhaben vernommen, suchte er durch einen entschuldigenden Brief demselben zuvorzukommen; aber es war zu spät.[2] In seinen Sätzen zur zweiten Konklusion Luthers kommt Karlstadt auf die Lehre vom freien Willen. Gegen Ecks Satz, daß der Wille gleichsam der König im Reiche der Seele sei[3], stellte er den andern, daß er allerdings ein König sei, aber nur im Bösen und seine Herrschaft eine Freude des Teufels.[4] Wir können nichts als Böses thun, das Gute in

1) Vgl. oben S. 32 und Lütkens a. a. O. S. 32. — 2) Vgl. Löscher II, 64 f. — 3) Löscher II, 70. — 4) th. 8. 9. Löscher II, 71.

uns thut allein Gott.[1] Und zwar ist dieß in jenem augustinischen Sinne gemeint, daß uns Gott nicht blos etwa gibt und wirkt, daß wir das Gute wollen können, sondern Gott wirkt unser gutes Wollen selbst, so daß unsre guten Werke ganz und nur Gottes sind, der Substanz wie der Form nach.[2] Nur die letztere, nicht auch die erstere Gott zuzuschreiben scheint ihm eine Herabsetzung Gottes zu sein. Da bleibt denn für den menschlichen Willen keine andere Bedeutung übrig als das rein passive Mittel und die äußere Form der göttlichen Wirkungsweise zu sein: er ist wie die Säge in der Hand des Arbeiters.[3] Zwar räumt er in den Corollarien ein, daß Gott nicht ohne unsren Willen unser Heil wirke[4]; aber das will er nur in dem Sinn verstanden wissen, daß Gott unser Wollen wirke.[5]

Noch in demselben Jahr 1518 ließ Karlstadt gegen Ecks Antwort eine Schrift erscheinen, seine defensio adversus Eckii monomachiam[6], von welcher der zweite Theil von unsrer Frage handelt und den augustinischen Satz, daß Gott allein alles gute Wollen und Thun selbst wirke, immer wieder gegen Eck ausführt. Dieser hatte die Buße ein Produkt des eignen Wollens genannt.[7] Dem gegenüber leugnet Karlstadt, daß der Wille die potentia productiva der Buße sei, vielmehr sei diese nur dei donum und Gott allein boni velle et bonae operationis autor.[8] Karlstadt vertritt die unveräußerliche Wahrheit, daß wir den neuen Anfang alles guten Wollens in uns Gott verdanken und nicht uns selbst, daß uns Gott innerlich erneuern muß wenn es zu Gutem in uns kommen soll. Aber er vertritt sie noch ganz in der augustinischen Form; das spezifisch Evangelische tritt sehr wenig hervor, weder die Bedeutung der Sündenvergebung für den Prozeß der Willensänderung, noch die prinzipielle Bedeutung des Glaubens und des Wortes. Es ist die Frage nicht sowohl des Glaubens als vielmehr — augustinisch — der Liebe und der infusa gratia, um welche sichs ihm handelt[9], und mit welcher sich ihm die augustinische Prädestination verbindet: denn Gottes erbarmen-

---

1) 10. Deus amat in nobis quod ipse fecit, at quod ipse non fecit odit. 14. Universaliter loquendo deus est dominus et rex in anima nostra. 15. Quia nostra, quae deus non fecit nostra, mala sunt et peccata. Löscher II, 71. 72. — 2) 49. Bona operatio non voluntati humanae sed divinae debet simpliciter attribui. 50. Bonus actus, ut aiunt, quantum ad totam suam entitatem, h. e. totus attribuitur deo. 51. Illi autem qui voluntati substantiam actus —, modum vero seu entitatem minorem deo attribuunt, quod majus est sibi ipsis, quod minus ne dicam feces, deo deputant. Löscher II, 75. — 3) 259. Lib. arb. solum instrumentaliter concurrit, et ita deus nobiscum operatur cum volumus, sicut artifex cum serra, salvis naturis eisque ponderatis. Löscher II, 92. — 4) 386. 387. Löscher II, 103. — 5) 404. Non fit sine voluntate quia deus fecit velle et operatur velle. Löscher II, 104. — 6) Löscher II, 108—170. — 7) Interior poenitentia communiter est elicita a voluntate. Löscher II, 150. — 8) Löscher II, 150. 151. 162. 164. — 9) Intentio bonum opus est dei, non est producta a voluntate, sed a deo in voluntate inspirata. — Vides ergo, quod caritas per Sp. s. in cordibus diffusa, non voluntas facit bonam intentionem. Löscher II, 152.

der Wille ist schlechthin wirksam und muß seinen entsprechenden Erfolg haben.[1] Es bedarf demnach auch nicht der Zustimmung von unsrer Seite zur Wirksamkeit Gottes in uns, sondern jene ist ebenfalls das unausbleibliche Produkt dieser[2]: dieß lehrte Karlstadt in einer Weise, welche die absolute Prädestination zur unvermeidlichen Konsequenz hatte.

Karlstadt würde nie über Augustin hinausgeführt haben. Anders war es bei Luther. Ihn führte schon sein Ablaßkampf dazu, seine Gedanken auf diejenigen Momente zu richten, welche das spezifisch Evangelische in sich schlossen und von welchen aus er die Unwahrheit des Augustinismus und der Mystik mehr und mehr überwinden sollte. Sein Brief an Staupitz, mit welchem er seine Resolutionen über die 95 Thesen begleitete, zeigt welch eindringendes Nachdenken er dem Begriffe der μετάνοια widmete[3]; die Resolutionen selbst lassen erkennen von welcher Bedeutung ihm in seinem Gedankenkreise der Begriff des Verdienstes Christi und seiner Aneignung für den Prozeß der Erneuerung des Menschen war. Die theologia crucis[4] ist es welche er der scholastischen d. h. illusorischen gegenüberstellt. Damit ist der Kern des Neuen genannt. Augustins Theologie ist die von der erneuernden, Luthers die von der vergebenden Gnade: nur geht noch eine Zeitlang diese in den Hüllen jener einher. So formulirt sich ihm deßhalb der Gegensatz des Evangeliums zum Gesetz nicht bloß wie bei Augustin als der der Kraft zur Forderung: da quod jubes, sondern als der Gegensatz des getrösteten und des geängsteten Gewissens: est verbum salutis, verbum gratiae, verbum solatii, verbum gaudii. Lex vero est verbum perditionis, verbum irae, verbum tristitiae, verbum doloris, vox judicis et rei, verbum inquietudinis, verbum maledicti.[5] Der Trost, nicht das neue Vermögen ist das Erste und das Wesentliche des Evangeliums.

Diesen Gesichtspunkt hervorzuheben war Luther in den Resolutionen durch die Sache selbst veranlaßt, während derselbe in den Streitschriften gegen Hogstraten aus jener Zeit (1518) zurücktrat und dem augustinischen Gegensatz gegen den scholastischen Semipelagianismus Platz machte. Der Wille — führt Luther in der Abhandlung contra Scholasticorum sententiam aus[6] — ist so sehr ein sündig gebundener und mit der Sünde eins, daß auch beim Gläubigen so viel Sünde in seinem guten Werk ist als eigner Wille. So daß also des Menschen Wille eigentlich immer ein sündiger bleibt, sofern er des Menschen Wille ist, und das Wollen des Guten als ein neben jenem stehendes neues Prizip des Geistes Gottes in den Menschen gepflanzt

1) Deum non frustra misereri. Löscher II, 161. — 2) (Deus) facit assensum tollitque contemtum. Quid ergo dabis voluntati? Nihil nisi ut recipiat. Löscher II, 163. — 3) Vgl. Löscher II, 180 f. — 4) Löscher II, 284 f. — 5) Löscher II, 288. — 6) Löscher II, 325 ff.

wird, demnach alles gute Werk nur soweit gut ist als es Gottes und von Gott selbst gewirkt ist. Wir stehen hiemit offenbar in den Gränzen augustinischer Gedanken, die aber verbunden sind mit dem Ertrag der Mystik, nämlich der vertiefteren Fassung der Sünde oder des Fleisches. Diese ist die Selbstheit des Menschen, die daher auch alles eigne Wollen des Menschen, eben weil sie dieses ist, sündig macht. Den Gegensatz hierzu bildet nun freilich nicht ein Sein und Wollen in Gott, sondern — augustinisch — das Wirken Gottes selbst durch den Willen des Menschen. Diese Gedanken wiederholt er in seinen Asterisken, die er den Obelisken Ecks entgegenstellte.[1] Denn zu Ecks Satz: est voluntas in anima sicut rex in regno gab er dort die berüchtigte Erklärung: sicut lena in prostibulo, und fügte hinzu: Christus est in anima per fidem ut rex, voluntas ut serva.[2]

In den Mittelpunkt der evangelischen Anschauung und Lehre stellt sich Luther in seiner Rechtfertigungsschrift die er dem Kardinal Kajetan am 14. Oktober 1518 zu Augsburg überreichte.[3] Es sind die zwei Wahrheiten die er hier ausführt: das alleinige Verdienst Christi und die Rechtfertigung allein aus Glauben — die objektive und die subjektive Seite der evangelischen Heilswahrheit. Ist es der Glaube, welcher allein vor Gott wohlgefällig macht, so sind wo der Glaube fehlt alle Werke, sie mögen noch so gut scheinen, Gott mißfällig — mortua, mala, damnabilia — und gibt es keine Disposition und Vorbereitung auf die Gnade als allein durch den Glauben.[4] Denn — führt Luther in seinem schönen Sermon von der Buße vom November 1518 aus — die Sünde muß zuvor vergeben sein, ehe gute Werke geschehen; denn gute Werke müssen geschehen mit fröhlichem Herzen und gutem Gewissen zu Gott, das ist in der Vergebung der Schuld.[5] So entscheidet sich demnach die Streitfrage über das sittliche Vermögen des natürlichen Willens vom Centrum der evangelischen Lehre aus. Welches auch das Resultat der psychologischen Untersuchung über das sittliche Vermögen des sündigen Willens, oder der theologischen über das Verhältniß des göttlichen Willens zur menschlichen Freiheit sein möge: mit der Gewißheit, daß wir allein durch den Glauben vor Gott wohlgefällig sind, ist auch das Andere gewiß, daß wir vorher nichts Gott Wohlgefälliges zu thun vermögen. Dadurch scheidet sich das alte und das neue Stadium im Leben des gläubig Gewordenen scharf von einander. Der Uebergang vollzieht sich durch das Wort und den Glauben. Das sind unzweifelhafte Wahrheiten. Ob nun aber dieser Glaube nicht vielleicht psychologisch-sittliche Voraussetzungen, das neue Gnadenverhältniß natürliche Voraussetzungen haben könne — auf diese Frage einzugehen hatte Luther nicht nur in jener Schrift keinen Anlaß, sondern es lag ihm auch sonst ferne. An

1) Löscher II, 333—371. — 2) Löscher II, 336. — 3) Löscher II, 464—472. — 4) Löscher II, 469. — 5) Löscher II, 514.

die Stelle der menschlichen Voraussetzungen trat ihm die ausschließlich göttliche des Rathschlusses.

Hievon nun zwar wurde auf der Leipziger Disputation 1519, welche sich dem Bisherigen zunächst anreiht[1], nicht speziell gehandelt, aber die Lehre vom freien Willen, welche Karlstadt hier vertrat, forderte als unvermeidliche Konsequenz die absolute Prädestination. Zu Karlstadts Sätzen aber hat sich Luther zu wiederholten Malen ausdrücklich bekannt, so daß wir in denselben zugleich seine eigene Lehre sehen dürfen.

Bekanntlich war das Verhältniß des freien Willens zur Gnade das Thema über welches Eck mit Karlstadt am Anfang und am Schluß der Disputation kämpfte, während aus Luthers Verhandlung mit Eck über den Primat des Papstes, das Fegefeuer, den Ablaß u. s. w. nur die Frage über die Pönitenz mit jener Frage zusammenhing.

Die von den verschiedenen Gegnern aufgestellten Thesen welche hiehergehören sind folgende: die 7. Ecks gegen Luther: errat qui liberum arbitrium hominis negat dominum actuum hominis ex eo quia ipsum habeat se active ad malum, ad bonum vero tantum passive, sicut non est sine errore, qui fidem quolibet crimine corrumpi, contra scholasticos existimat, nec sine maximo errore, qui nulla contritionis habita ratione in sola fide quem absolvi procaciter praedicat[2], die 7. Luthers hiegegen: neque quid fides neque quid contritio neque quid liberum arbitrium sit ostendit se nosse, qui liberum arbitrium actuum sive bonorum sive malorum dominum esse balbutit, aut non sola fide verbi quem justificari, aut fidem non tolli quolibet crimine somniat[3], und die 11. bis 14. Karlstadts gegen Eck: 11. liberum arbitrium ante gratiam per spiritum s. infusam nihil valet nisi ad peccandum; 12. imo voluntas nostra, quae non regitur a divina voluntate, tanto citius appropinquat iniquitati quanto acrius intendit actioni; 13. D. Joannes (Eccius) cum sua maxima suorum disputatorum potest facere quod in se est i. e. obicem et impedimentum ad gratiam tollere, h. e. lapideum cor emollire, contra Ezechielem; 14. D. Joannes non videns, quomodo bonum opus sit totum a deo et dei opus, adhuc scripturam per velamen Mosis legit et accipit.[4]

Man sieht schon aus den ersten Worten der angeführten These Ecks, daß die Frage in Gefahr stand aus einer theologischen zur philosophischen, über das Verhältniß des Willens zum Thun überhaupt, zu werden. Darin daß er auf dieses Gebiet sich verleiten ließ, lag, abgesehen von seinem sonstigen Mangel an Disputirgewandtheit, wie diese selbst in der schriftlichen Aufzeichnung der Streitreden noch ersichtlich ist, der Hauptfehler und die Haupt-

1) Vgl. über dieselbe Löscher III, 203—847. — 2) Löscher III, 210 sq. — 3) Löscher III, 213. — 4) Löscher III, 290.

schwäche Karlstadts. Dadurch geschah es auch daß in die ganze Debatte viel Unklarheit kam, welche dieselbe ziemlich unfruchtbar machte.[1]

Eck formulirte beim Beginn der Disputation die Streitfrage (über die 11. Proposition) und seinen Satz dahin: vertitur materia quomodo lib. arb. se habeat ad opus bonum et meritorium —. Intendo ergo probare —, lib. arb. voluntatem humanam habere causalitatem activam, vim productivam, elicitivam operis meritorii, non excludendo gratiam et spirituale adjutorium dei: adeo quod oppositum sit plane descendere in haeresin Manichaeorum.[2] Den Ausgangspunkt bildet also jener Fundamentalbegriff der römischen Ethik, das opus meritorium. In diesem liegt bereits die Nothwendigkeit eingeschlossen, die Wirksamkeit der Gnade so zu beschränken, daß dem freien Willen eine eigne aktive Mitwirkung zur Herstellung des Guten übrig bleibe. Um diese Frage zu entscheiden, mußte vor Allem festgestellt sein, ob vom Fortgang oder vom Beginn des Guten die Rede sei. Denn wenn auch von jenem eine Aktivität des Willens gilt, so folgt daraus nicht, daß auch von diesem. Diese Unterscheidung klar zu stellen, wurde unterlassen[3], obgleich die Debatte wiederholt auf diese Frage führte und insbesondre Karlstadt sie zum Oefteren berührte. Der hieraus entstehenden Unklarheit konnte man nur so entgehen, daß man vom Verhältniß des freien Willens nicht sowohl zum guten Werk als vielmehr zur Gnade handelte. Indem aber Karlstadt die von letzterem Verhältniß geltende Passivität des Willens auch auf jenes Verhältniß übertrug, mischte er Irrthum mit der Wahrheit die er vertrat, gab er dem Gegner verwundbare Blößen, rief er den Widerspruch des vernünftgen Denkens hervor, dem es widerstreitet den freien Willen im Wirken nur als ein Passives und nicht als ein Aktives, was er doch seiner Natur und dem Begriff nach ist, zu fassen, und verwickelte sich endlich in die bedenklichen Konsequenzen des Determinismus.

Zunächst nämlich stellte Karlstadt nur die Wahrheit an die Spitze, daß der menschliche Wille ohne die Gnade des heiligen Geistes nichts wahrhaft Gott Wohlgefälliges sondern nur Uebles zu thun vermöge.[4] Diesem Satz kam Eck so nahe als er von seinem Standpunkt aus nur immer vermochte. Auch er bekannte, daß der freie Wille ohne die Gnade nichts Gott Wohlgefälliges zu thun vermöge. Nur sei dadurch nicht ausgeschlossen, daß er mit der Gnade aktiv mitwirken müsse[5], so daß das gute Werk das gemeinsame Pro-

1) Vgl. hierüber das interessante Urtheil Melanchthons in seinem Brief an Oekolampad, Löscher III, 217 f. Nimmt man hiemit den für Eck günstigen Bericht des Cellarius an Capito, Löscher III, 226 f., und den Karlstadt zustimmenden Bericht des Mosellanus an Jul. Pflugk zusammen, Löscher III, 246., so gewinnt man im Ganzen ein richtiges Bild der Debatte und der verschiedenen Fragen, die sich in ihr mit einander vermischen. — 2) Löscher III, 294. — 3) Vgl. auch das Urtheil Löschers hierüber III, 551 f. — 4) Löscher III, 296. — 5) Quod voluntas non haberet se mere passive ad bonum, nec lib. arb. esset res de solo titulo post peccatum, sed potius cooperaretur deo sua gratia adjuvante. Löscher III, 297.

dukt beider konkurrirender Ursachen, der Gnade und des freien Willens sei, so zwar daß jene die primäre und prinzipale, dieser die sekundäre Ursache sei.[1] Statt sich nun zu begnügen, dieß nur von dem Stadium „post peccatum“ — wie Eck sagt — zu leugnen, leugnete es Karlstadt schlechthin. Er konnte sich eine Konkurrenz zweier Faktoren, ein gemeinsames Produkt zweier wirkender Ursachen nicht denken[2], sondern meinte es müßte dann jedem der beiden Faktoren ein besonderer Theil oder Stück an der Wirkung zugeschrieben werden.[3] Das war ein offenbarer Mangel seines Denkens[4] und zeigte eine zu mechanische Betrachtungsweise der geistig-ethischen Faktoren um die sichs hier handelte. Insofern war Eck im Recht, wenn er ihm den Begriff des concursus entgegenhielt, dessen Wesen eben darin bestehe, daß zwei Kräfte in und zu Einem Werke mixtim, non sigillatim vel divisim zusammenwirken, so daß also die göttliche Gnade zwar das ganze gute Werk, aber nicht ausschließlich wirke: totum non totaliter.[5] Das war dann eine richtige und nicht sophistische Unterscheidung — vorausgesetzt nämlich daß vom bonum opus im Stadium des durch die freimachende Gnade wahrhaft frei gewordnen Willens die Rede war.

Mit Recht behauptete Karlstadt mit Berufung auf Augustin, daß Gott uns das Gute wollen mache[6]; aber sofort wendet er dieß dahin, daß die Gnade selbst das eigentlich Wirkende sei, der menschliche Wille also nur der passive und receptive Theil beim Wirken. Das wäre richtig vom Verhältniß zur Gnade gesagt; aber Karlstadt sagt es vom Verhältniß zum Werk selbst. Die Gnade gibt uns nicht bloß das neue Vermögen des guten Werks, sondern gibt und wirkt dieses selbst.[7] Damit wird der eigentliche Willenscharakter und die Aktivität des Willens überhaupt verneint. Zwar gesteht Karlstadt, von

1) Propositum meum erat ostendere, gratiam et lib. arb. esse unam causam totalem operis meritorii, sed gratiam principalem, lib. arb. minus principalem. p. 310. — 2) Quaero ex D. Doctore, quomodo eiusdem operis boni possunt esse duae causae quarum utraque totum producit. p. 312. Vel opus bonum est totum a deo effective vel non totum effective a deo. p. 313. — 3) Nullus enim — hält ihm deßhalb Eck entgegen — imaginari debet ita plurium causarum concursum evenire, ut una causa partem, alia aliam partem sicut D. D. in sua defensione credidit etc. p. 313. — 4) Mit Grund konnte daher Eck erwidern: Quaestio ista est facillima et cuilibet philosophiam a limine salutanti obvia de modo concursus causarum in eodem genere. — Hoc dici alienum esse et a philosophia et a veritate imaginationis, qua causa partialis creditur producere partem. p. 313. — 5) In dieses Stichwort faßte Eck das Ganze zusammen. Mit diesem Gedanken schließt er auch seine Disputation mit Karlstadt: quod est compendio et absolute rem pronuntiare. p. 330. — 6) Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum. Löscher III. 299. — 7) Gratia operatur bona opera in lib. arb. et ita gratia habet activitatem bonorum operum, lib. autem arbitrium habet susceptionem p. 306. Diese Vermischung von gratia und bonum opus hält ihm daher auch Eck mit Glück entgegen: capacitatem ibidem refert Bernh. non ad opus bonum sicut induxit D. D. sed ad gratiam. p. 316. Concessi potestatem mutandi voluntatem in melius dari a deo, sed aliud est dari potestatem boni operis et dari bonum opus, quod D. D. pro eodem accepit. p. 326.

Eck gedrängt, an andern Orten wieder zu, daß die Gnade dem lib. arb. eine actio verleihe, und er will nur die naturalis activitas in bonis operibus leugnen[1], und darin sieht dann Eck seine eigne Meinung einer activitas lib. arb. a gratia sibi communicata ausgesprochen.[2] Aber eine Differenz blieb nicht bloß über den Begriff der Mittheilung dieser activitas, sofern Karlstadt darin ein reines neues Werk der Gnade, Eck nur eine Entbindung eines im Menschen schon vorhandnen Vermögens durch die helfende Gnade sah[3]; sondern eine weitergehende Differenz bestand im Begriff der activitas des freien Willens selbst, welche Karlstadt so faßte, daß er sie im Grunde aufhob. Nam lib. arb. agit quia agitur.[4] So daß er also nur eine passive Konkurrenz des menschlichen Willens mit der ausschließlich aktiven Gnade annehmen zu können glaubte.[5] Hiegegen konnte ihm Eck mit Recht erwidern, daß er dadurch die Aktivität des Willens schlechthin verneine; denn entweder verhalte sich der Wille nur receptiv zum guten Werk, dann sei er nicht aktiv, oder es eigne ihm eine von der Gnade geschenkte Aktivität, dann sei er nicht bloß receptiv.[6]

Wiederholt drängte Eck seinen Gegner sich darüber zu erklären, wie das passive se habere des Willens beim guten Werk, bei welchem er doch auch zugleich aktiv sein soll, zu denken und aus den Vätern zu beweisen sei.[7] Man bekommt aus den Verhandlungen den Eindruck, daß sich Karlstadt der Beantwortung dieser Frage zu entziehen suchte und nur zögernd, da er nicht länger ausweichen konnte, dieselbe gab. Eck ging im Ausdruck seiner Zugeständnisse so weit, daß er seinen Gegner auf das Gebiet deterministischer Sätze drängte. Handle es sich von Glauben und Liebe, da sage er mit Augustin: ad quae ipsa voluntas indubio habet se tantum passive. Aber ein anderes ist es vom guten Werke zu reden. — Nec hoc negamus, quin deus praebeat vires, sed si praebet utique voluntas haberet illas. — Virtus inquam habitus est et gratia, ubi voluntatis est recipere, nacta vero virtute eius quoque est operari.[8] Das ist mehr als man aus Ecks Mund zu hören erwartet und berechtigt ist, so daß denn auch Luther in seiner Schrift gegen die sächsischen Franziskaner i. J. 1519 — contra malignum Joh. Eccii judicium[9] — sagen konnte, Eck stimme ganz mit ihm überein, und wolle es nur nicht zugestehen.[10] Aber Eck sagt mit Absicht dieß Stärkste, damit Karlstadt

1) p. 309. — 2) p. 309. — 3) Denn dieß ist die Meinung Ecks auch in so weitgehenden Aeußerungen wie: dico — nunquam me dixisse lib. arb. habere activitatem naturalem respectu boni operis, sed — activ. productivam et elicitivam boni operis adjutum a gratia. Quare addendo adjutorium gratiae non naturalem sed supernaturalem dedi voluntati activitatem a gratia sibi communicatam. p. 312. — 4) p. 310. — 5) Nisi enim altera causarum tantum passive concurrat et altera tantum active, vix intelligi potest quomodo totum opus ab utroque sit totaliter. p. 312. — 6) p. 326. — 7) Vgl. z. B. p. 321. — 8) p. 327. — 9) Löscher III, 856—890. — 10) p. 882.

genöthigt sei, nicht bloß das velle sondern auch das operari ausschließlich der Gnade zuzuschreiben und so alle eigene Aktivität dem menschlichen Willen abzusprechen. Quaero quam activitatem habeat ferula vel baculus, quo paedagogus caedit adolescentulum — erwidert denn auch dieser.[1] Der menschliche Wille ist nur ein Instrument in der Hand Gottes.[2] Da hatte nun Eck gewonnen. Er konnte ihm siegreich entgegenhalten, daß, wenn auch jede sekundäre Ursache eine instrumentale genannt werden könne, doch ein großer Unterschied sei zwischen leblosen Instrumenten und zwischen belebten oder der Seele selbst.[3] Daraus folgert er denn seinen Satz vom concursus der beiden Ursachen, von der Aktivität des menschlichen Willens und seine Formel: totum sed non totaliter. Damit schloß diese Verhandlung.

Die theologische Frage über das sittliche Unvermögen des sündigen Willens war zur philosophischen über das Verhältniß des menschlichen Willens zur Wirksamkeit des göttlichen geworden. Hierüber dachte Karlstadt deterministisch. Dadurch glaubte er allein die Wahrheit in jener Frage gesichert. Aber man fühlt ihm ab: während er auf dem Gebiet jener Frage sich mit Sicherheit und Entschiedenheit bewegt, betritt er dieses Gebiet nur zögernd. Die Wahrheit in jener Frage schien schließlich von Eck vertreten zu sein, und für Karlstadt als Eigenthümliches nur der Irrthum in dieser Frage übrig zu bleiben.

Wie wenig aber Eck im Grunde berechtigt war, die paulinische und augustinische Wahrheit in jener Frage sich anzueignen, erhellt aus dem andern Theil seiner Disputation mit Karlstadt. Den Ausgangspunkt bildet hier die 13. These Karlstadts, also die Frage, was der Mensch von sich aus vermöge (facere quod in se est), ob er, wie Karlstadt behauptet, nichts könne als sündigen, oder, wie derselbe verneinte, das Hinderniß der Gnade und ihrer Wirksamkeit zu beseitigen vermöge.[4] Eck sieht in der Gnade nicht ein neuschöpferisches Prinzip, sondern nur eine Hülfe, ein adjutorium, welches zu des Menschen eignem Wirken des Guten hinzutrete. Denn der freie Wille muß zum Wirken der Gnade seine Zustimmung geben: et consensus est in potestate ipsius liberi arbitrii.[5] Liquet posse hominem facere bonum faciendo quod in se est; semper tamen auxilium gratiae non excludendo.[6] In diesem Sinne habe er in Uebereinstimmung mit den Lehrern der Kirche gesagt, der Wille sei Herr seiner Akte und doch zugleich Knecht, nämlich verglichen mit der Herrschaft, die Christus in ihm übt.[7] Es kann demnach der Wille das Hinderniß der Gnade zwar nicht principaliter aber dispositive wegräumen, indem er nämlich die göttliche Einwirkung sich gefallen läßt und ihr zustimmt. Et hoc est facere quod in se est.[8]

Daraus folgert Karlstadt nicht mit Unrecht, demnach vermöchten wir

1) p. 327. — 2) p. 328. — 3) p. 328. 329. — 4) Löscher III, 483. 5) p. 485. — 6) p. 485. — 7) p. 485. — 8) p. 486.

selbst das Hinderniß zu entfernen.[1] Dem liege eine Verkennung der schweren Bedeutung und Folge der Sünde zu Grunde. Diese fordere mit Augustin zu lehren: durch sein selbsteigenes Thun gewinnt der Mensch bei Gott nur die Verdammniß, da er von sich selbst nichts als Sünde und Lüge thut und hat.[2] Das konnte Eck nicht zugestehn. Er vermochte nicht weiter zu gehen als bis zur Anerkennung einer vorherrschenden Neigung zum Bösen: utrumque est in potestate nostra, et bonum et malum, tamen malum est plus in potestate, cum bonum sine dei adjutorio facere non possimus.[3] Nimmt man hiezu seine weiteren Ausführungen, daß die Schwäche nicht ohne Weiteres Sünde sei[4] und die Concupiscenz nach der Taufe nur im uneigentlichen Sinn Sünde heiße,[5] so ersieht man leicht, auf welches beschränkte Maß seine weitgehenden früheren Zugeständnisse an Karlstadt zurückzuführen seien. Er ist Semipelagianer, während Karlstadt die kirchliche Wahrheit von der Sünde und Gnade gegen ihn vertrat, so daß er nicht nöthig gehabt hätte, um den Gegensatz zwischen ihm und seinem Gegner aufrecht zu erhalten, jene Wahrheit mit dem Irrthum der deterministischen Anschauung zu verbinden.

In beiden Stücken aber bekannte sich Luther damals zu der von seinem Kollegen vertretenen Lehre als zu seiner eignen. In seiner Predigt, die er zur Zeit der Disputation am Peter-Paulstag auf dem Schloß hielt über Matth. 16, 13—19, leugnet er die Freiheit des Willens, in dem Sinne nämlich, daß derselbe durch die Macht der Sünde gebunden, also unvermögend sei zum wahrhaft Guten, welches nur an uns selbst verzweifeln und nach der freimachenden Gnade Gottes verlangen machen müsse.[6] „Das ist die beste und näheste Bereitung zur Gnade".[7] Das lautet nun zwar, als sei dieß ein freieignes Verhalten des Menschen, wodurch er sich für die Gnade disponirt. Aber es versteht sich nach Luthers Anschauung von selbst, daß jenes Verzweifeln an sich selbst eine Wirkung des Worts — nach seiner gesetzlichen Seite — ist; nur geht er hier nicht näher hierauf ein. Den Uebergang zur Freiheit in der Gnade bildet aber — und das ist das spezifisch Evangelische, wie es uns hier entgegentritt — nicht eine infusio gratiae, sondern das „fröhliche Gewissen",[8] die Gnade der Sündenvergebung oder Rechtfertigung. „Daraus folgt dann, daß alles Leben und Leiden leicht wird und der Mensch mit Freuden seinem gnädigen Gott dienen kann, der sonst für Unruhe seines Herzens nimmer kein rechtes Werk thut."[9] Vor dieser Erneuerung — führt Luther in seinen resolutiones super propositionibus suis Lipsiae disputatis[10] aus — ist alles nur Widerstreben gegen Gott, also eitel Sünde. In diesem Sinne lehre er die Unfreiheit des Willens, in Folge deren

1) p. 487. — 2) p. 488. — 3) p. 490. — 4) p. 497. — 5) p. 507. — 6) Löscher III, 517. — 7) S. 518. — 8) S. 519. — 9) S. 521. — 10) Löscher III, 733—784.

der Mensch an sich selber völlig verzagen und verzweifeln müsse und wie ein Gelähmter ohne alle eigne Mithülfe nur die Gnade an sich arbeiten lassen müsse. Ubi hic est facere quod est in se?[1] Daraus aber folgert er die völlige Passivität bei dem Wirken der Gnade in dem Sinne, daß der Wille von derselben lediglich wie ein Naturobjekt, nicht als ein sittliches Subjekt behandelt werde, der so wenig eine eigene Aktivität habe, vielmehr nur eine fremde erleide und erfahre, wie ein Werkzeug in der Hand des Arbeiters. Und dieß wird nicht etwa bloß von dem begründenden Akt der Bekehrung selbst, sondern von dem gesammten Willensleben des Willens behauptet.[2]

Es ist völlig dieselbe Lehre und Darstellungsweise wie bei Karlstadt. Die völlige Passivität des Willens wird nicht bloß vom Akt der Bekehrung, sondern auch von allem guten Verhalten, und nicht bloß von diesem, sondern vom Verhalten überhaupt gelehrt und damit der menschliche Wille zu einer bloßen Form göttlicher Wirkungsweise herabgesetzt und sein eigentlicher Willenscharakter verneint.

Aber die Tendenz hiebei ist immer nicht diese Lehre selbst, sondern nur die Wahrheit von dem sittlichen Unvermögen des sündigen Willens zum wahrhaft Guten. Das sieht man deutlich aus Luthers Schrift gegen die sächsischen Franziskaner aus dem Herbst d. J. 1519, in welcher er unter anderm nachzuweisen sucht, daß Eck die Unfreiheit des sündigen Willens zu Leipzig nicht minder anerkannt habe wie er sie behaupte. Denn indem er zugestanden, daß der freie Wille vor der Gnade nichts vermöge denn zu sündigen, habe er damit die Freiheit verneint. Denn unter der Freiheit des Willens versteht ein jeder einfältige Mensch das Vermögen zum Guten wie zum Bösen, und nicht ein Vermögen bloß zum Bösen. Also ist der Wille des sündigen Menschen nicht frei, sondern gefangen und geknechtet und seine Freiheit, von welcher die Väter zuweilen reden, besteht nur in der Fähigkeit, frei werden zu können durch die Gnade.[3] Es ist nicht nöthig zu erinnern, daß

1) p 766. — 2) Ex his etiam infertur, lib. arb. esse mere passivum in omni actu suo qui velle vocatur, et frustra garriri distinctionem sophistarum, actum bonum esse totum a deo, sed non totaliter. Est enim totus et totaliter a deo, quia voluntas gratia nonnisi rapitur, trahitur, movetur, qui tractus redundans in membra et vires seu animae seu corporis est eius activitas et nulla alia, sicut tractus serrae secantis lignum est serrae mere passivus a sectore, nec ad tractum suum cooperatur, sed tamen tracta jam in lignum operatur, impulsa magis quam impellens, quae serratio opus eius cum serratore dicitur, cum tamen mere patiatur. p. 768. — 3) Eccius Lipsiae concessit, lib. arb. ante gratiam non valere nisi ad peccandum. Ergo non valet ad bonum sed tantum ad malum. Ubi ergo libertas eius? Nam omnis homo, saltem rudis, audiens lib. arb., intelligit ipsum aeque posse in bonum et malum, prorsus non cogitans quod solum possit in malum. Inde procedit in fiducia sua, praesumens posse se ad deum ex suis viribus converti. — Non ergo lib. arb. tam a facto esse quam a debito esse dicitur. — Quando ergo s. patres lib. arb. defendunt, capacitatem libertatis eius praedicant, quod scilicet verti potest ad bonum per gratiam dei et fieri revera liberum ad quod creatum est. p. 882 ff.

Luther hier die Uebereinstimmung als eine größere darstellt, als sie in Wirklichkeit war, und daß er zu diesem Behufe auch jenes andere Moment der schlechthinigen Unfreiheit des menschlichen Willens gegenüber dem göttlichen zurücktreten ließ. Aber diese Aeußerung zeigt doch, worauf es Luther im Grunde ankam. Nur blieb er nicht hiebei stehen, sondern brachte diese Frage immer wieder mit der metaphysischen in Zusammenhang.

So ist es auch in seinem Psalmenkommentar aus dem Jahr 1519.[1] Wiederholt kommt er auf den Gedanken zurück, daß des Menschen rechtes Verhalten in der mera passio bestehe. Dieß kann in richtigem oder in unrichtigem Sinn gesagt werden, je nachdem es mehr religiös oder mehr philosophisch gemeint ist. Das ist unser rechter Sabbat, führt er zu Ps. 3 aus, daß uns Christus von allem eignen Wirken stille stellt und feiern macht, damit wir nur Gotte leben und nicht mehr wir wirken, sondern Gott in uns, denn unsre Werke sind immer nur Sünden.[2] Des Menschen Selbstheit also ist seine Sünde und eine Mutter nur der Sünden, wie auch der Finsterniß im ethischen Gebiet. Denn es ist eine irrthümliche Lehre von der Synderesis, — bemerkt er einmal bei der Erklärung des 4. Psalms — daß der Mensch die ethischen Prinzipien von sich aus kenne, sondern der Glaube ist das Prinzip alles Guten und der Erkenntniß desselben.[3] Aber besonders die Auslegung des 5. Psalms ist für unsren Zweck von Bedeutung. Denn dieser ist nach seiner Meinung vorzüglich adversus justitiarios et theologos impios, quorum officium omnium unum superbiam cordis alere, gerichtet. Diesen hält er dann wiederholt entgegen, daß unser Wirken nur dann das rechte sei, wenn es Gott in uns wirke, so daß wir uns mehr passiv als aktiv dabei verhalten: operante deo in nobis et nos operari recte dicimus, quamquam hic operari magis sit rapi, duci et pati operatorem deum.[4]

Neben diesem Satz, daß unser Werk nur insoweit gut sei als es Gott wirke, insoweit dagegen sündhaft als wir es wirken, stellt er den andern daß Gott überhaupt Alles wirke: Deus operatur omnia in omnibus, etiam in malis.[5] Beide scheinen sich zu widersprechen und einander auszuschließen. Denn wenn Gott überhaupt Alles wirkt, wie kann es dann die Eigenthümlichkeit des guten Werkes sein, daß es von Gott gewirkt ist? Die Vermittlung liegt in dem Gedanken, daß alles von Gott gewirkte und damit gute

---

1) Pss. 1—5 erschienen im J. 1519, Pss. 6—10 im J. 1520, Pss. 11—20 im J. 1521. — 2) Erl. Ausg. der lat. WW. XIV, 113. Christus nos ab operibus nostris (i. e. peccatis) mortuos vel quiescentes ac feriatos facit, ut adeo deo vivamus ac jam non nos sed deus operetur et regat in nobis. — 3) Fides — est lumen, quod praesentem et vultum ipsum dei ostendit. p. 164. — nequit intelligi de naturali ratione synderesi, sicut multorum habet opinio dicentium, principia prima in moralibus esse per se nota sicut in speculabilibus. — Fides est primum principium omnium bonorum operum. p. 165. — 4) p. 201. — 5) p. 247.

Werk dadurch sündhaft verderbt wird, daß unser Wirken sich mit dem Wirken Gottes vermengt, während unser rechtes Verhalten eben darin besteht, daß wir unser Wirken stille stellen und Gott allein wirken lassen. So gibt es denn[1] auch extra gratiam gute Werke, wie Almosen geben u. s. w., welche gut sind indem sie Andern nützen, und insofern von Gott gewirkt, nicht gut aber, sondern Sünden sind in Bezug auf die, welche sie thun. Alles Positive ist von Gott, von uns nur das Negative.[2] Damit aber wird die Eigenthümlichkeit des Standes der Gnade nicht in ein besonderes neues Wirken Gottes, sondern nur in das Nichtwirken, in die Passivität des Menschen gesetzt, das Wirken Gottes in der Gnade also mit dem allgemeinen Wirken Gottes gleichgesetzt. Mit andern Worten: die Frage nach dem Verhältniß der Gnade zur Unfreiheit und zur Erneuerung des sündigen Willens wird vermengt mit der andern nach dem Verhältniß des göttlichen Wirkens zum kreatürlichen. Das ist eine Nachwirkung der Mystik in Luthers Theologie. Die Anschauungen der Mystik[3] durchziehen in diesem Kommentare noch die evangelischen Lehrausführungen. In ihrem Sinn sagt er, daß wir nur als Instrument Gottes wirken müssen[4], und daß gute Werke thun im Grunde heiße, keine guten Werke thun, sondern feiern, damit Gott sie thue.[5] Die wahren, gottgemäßen Tugenden sind nicht ein Werk, sondern ein Erleiden[6], so daß von einer Aktivität des freien Willens beim guten Werk nicht die Rede sein kann. „Ecce, inquit Jer. 18, sicut lutum in manu figuli, ita vos domus Israel in manu mea.“ Quid obsecro activitatis habet lutum, quando figulus formam ei affingit? Nonne mera passio ibi cernitur![7]

Diese reine Passivität gilt beim innern Werk; beim äußeren findet scheinbar eine Aktivität statt. Aber diese ist nur instrumentaler Art: sicut gladius in suo motu prorsus nihil agit, mere autem patitur, at in vulnere facto cooperatus est per motum suum secanti per ipsum. Quare sicut gladius ad sui motum nihil cooperatur, ita nec voluntas ad suum velle, qui est divini verbi motus, mera passio voluntatis.[8] Es versteht sich von selbst, daß das Wirken Gottes sich nach der Natur des Instrumentes, durch das es sich vollzieht, richtet und bestimmt, hier also ein den Willen innerlich bestimmendes und bewegendes, nicht ein äußerlich ihn zwingendes ist. Aber es verhält sich zum Willen doch schlechthin bestimmend, und verfügt, wenn auch for-

1) l. c. — 2) Cum autem solus deus operetur omnia in omnibus, consequens certe est, soli deo deberi nomen omnium operum. Solus ergo bonus, sapiens, justus, verus etc. Nomen nostrum est peccatum, mendacium, vanitas etc. et quidquid male dici de quopiam potest. p. 281. Solus operatur omnia, solus potens est in omnibus etc. p. 289. — 3) Vgl. z. B. p. 241, von der infusio gratiae welche die effusio peccati zur Voraussetzung hat. — 4) p. 249. — 5) Sabbatum dei sanctifices, mortuus sic ac sepultus, sinasque deum in te operari. p. 250. — 6) In his divinis virtutibus — non est nisi passio. p. 260. — 7) p. 262. — 8) p. 262 sq.

mell sich nach seiner Natur richtend, doch sachlich ebenso unbedingt über ihn, wie es sonst nur über Naturobjekte verfügt. Diese unbedingte Verfügung Gottes hat ihre Wahrheit zwar gegenüber dem Naturleben und dem äußeren geschichtlichen Ergehen des Menschen; und so ist es auch Jerem. 18 gemeint; aber Luther überträgt, was von dem Naturgebiet des Menschen gilt, auf das sittliche Gebiet des eigentlichen Personlebens. In dieser Nichtunterscheidung der Naturseite und der Personseite am Menschen liegt der Grund seiner deterministischen Verirrung und der Verwirrung, in welcher sich seine Lehre befindet.

Die Folge dieser deterministischen Anschauung ist die Lehre von der absoluten Prädestination. Luther kommt nur selten auf sie zu sprechen. Aber in der Auslegung des 5. Psalms widmet er ihr eine längere Erörterung.[1] Es ist eine Belehrung darüber, wie man sich der inneren Anfechtungen über seine Prädestination erwehren solle. Diese seien, anwortet Luther, unnütze vom Teufel eingegebene Gedanken, wodurch wir von der Erfüllung des göttlichen Willens abgelenkt und zur selbstsüchtigen Sorge um uns selbst verleitet werden. Dazu sei das eine verwerfliche Ungeduld, welche Gott versuchen und seines Rathschlusses gewiß werden und wissen möchte, was doch Gott sich selbst vorbehalten hat, da wir doch nicht sollen wissen wollen, auch nicht zu wissen brauchen, was Gott vor uns verborgen hat und was uns unbegreiflich ist. Fragen wir doch sonst in den Werken unsres irdischen Lebens nicht darnach, was Gott darüber beschlossen haben möge, sondern thun unbekümmert um Gottes Prädestination das Unsre. Warum sollten wir uns bei der Frage um unsre Seligkeit dabei aufhalten, statt zu thun was Gottes Wille von uns verlangt? Vielmehr in dem Maß als uns die Zukunft unbekannt ist, sollen wir thun was uns in der Gegenwart obliegt, und sollen Gott die Geheimnisse des Willens seiner göttlichen Majestät überlassen.[2] Könnten wir es doch auch gar nicht vertragen, dieselben zu erfahren! Denn zuerst würden wir erschrecken, darnach aber entweder Verächter werden oder in Verzweiflung fallen. So aber wirkt Gottes Geheimniß bei uns Furcht, und darauf ruht Glaube, Hoffnung und Liebe.[3]

Dieß ist der Gedankengang jener Stelle. Es ist von Bedeutung, daß von einer allgemeinen durch das Wort bezeugten und gewissen Gnade Gottes hier nirgends die Rede ist. Und diese müßte doch vor Allem hier in Betracht kom-

1) p. 253—258. — 2) Hoc quaerit diabolus ut non operentur in vita —, sic tamen ut culpa sit non ipsorum sed ipsius dei, ut qui non prius consilia sua revelando evacuaverit et divinitatis suae gloriosam majestatem evacuatis consiliis nullam fecerit, quam illos praecepto suo molestaverit, — — hoc est si nullus deus et praeceptor iis fuerit, nec enim deus esse potest, si non aliud est, sapit, novit quam nos sumus. l. c. p. 258. — 3) Neque enim timeri posset, si non secreta de nobis cogitaret, nec tunc fides nec spes nec caritas locum haberet. p. 258.

men, da sichs um die Tröstung angefochtener Gemüther handelt. Die Stelle enthält nicht einen Trost, sondern nur eine Aufforderung, Gottes Willen zu thun, unangesehen welches seine geheimen Rathschlüsse über uns seien.

Allerdings gibt es einen verborgenen Willen seiner Majestät, das unerforschte Geheimniß seiner Gottheit: das ist der Geschichtswille Gottes. Aber unterschieden hievon ist sein Heilswille. Dieser ist ein Wille nicht seiner Majestät, sondern seines Herzens. Der Heilswille ist ein offenbarer, offenbar in der Heilsgeschichte und Heilsverkündigung. Jener ordnet die Geschichte und das zeitliche Geschick der Einzelnen, dieser hat das Heil der Gesammtheit bestimmt. Zwar vollzieht sich dieser in seiner geschichtlichen Verwirklichung an den Einzelnen auf den Bahnen jenes Willens, aber er selbst ist doch ein andrer. Luther aber zieht diesen in jenen hinein und sagt von ihm dieselbe Besonderheit und Verborgenheit aus, die von jenem gilt. Das ist sein Fehler.

Wir haben hier bereits die Grundzüge jener Lehre vom verborgenen und offenbaren Willen Gottes mit ihren Wahrheiten und ihren Irrthümern, welche in der Schrift de servo arbitrio eine so großartige Darstellung erhalten hat. Aber auch hier bereits ist jenes Moment gegeben, von dem aus der Irrthum seiner Lehre zu überwinden ist, nämlich die Hinweisung auf das Wort Gottes. Ist auch hier dem Zusammenhang gemäß mehr die Seite der Forderung betont, so schließt das doch die andere Seite der evangelischen Gnadenverkündigung nicht aus. Wird nun darauf gedrungen, daß man, unbekümmert um Gottes verborgenen Willen, sich an diese Gnadenverkündigung halte, als an einen unbeweglichen Felsen[1], so werde man Theil an der Prädestination haben:[2] so führt das mit Nothwendigkeit dahin, in dem Wort den Heilswillen als einen offenbaren und zugleich untrüglich gewissen zu sehen, und den verborgenen auf den Geschichtswillen des Weltregenten zu beschränken. Damit ist dann der Prädestinatianismus überwunden.

In dieselbe Zeit fällt die Ausarbeitung und Veröffentlichung seines Kommentars zum Galaterbrief[3], dieses wichtigen Zeugnisses wider die Werkgerechtigkeit und Gesetzesknechtschaft in ihren verschiedenen Gestalten. Es ist die reichste und reinste Darlegung der evangelischen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit, wie sie sich Luther in seiner bisherigen Entwicklung immer völliger erschlossen hatte. Nur im Zusammenhang mit diesem Cen-

---

1) Super hanc enim promissionis et infallibilis verbi petram aedificata est ecclesia Christi. p. 259. — 2) Debes enim velle nescire eius secreta — atque gaudere in hac eius voluntate quam praecepit tibi observare in omnibus. Amata autem hac occulti eius consilii voluntate jam praedestinatus es. p. 255. — 3) Dieser erste, kleinere, Kommentar v. J. 1519 ist zu unterscheiden von der späteren größeren Ausarbeitung v. J. 1535. Er bildet den Schluß der Ausgabe der letzteren, welche Irmischer besorgte: Dr. Mart. Luth. commentarium in ep. S. Pauli ad Galatos curavit Dr. J. C. Irmischer 1844. T. III p. 121—485.

trum der Heilsverkündigung steht denn auch, was Luther in diesem Kommentar vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade ausführt.

Bald nach dem Eingang des Kommentars richtet er sich wider die jactatores liberi arbitrii: Christi Tod als Sühne für unsre Sünden beweist, daß alle unsre Tugend nichts werth, sondern eitel Sünde und Betrug sei und der freie Wille nichts vermöge.[1] Es ist daher nichts als Verführung der Seelen und verderblicher Gewissenstrost, wenn man dem freien Willen eine bona intentio et actum diligendi Deum super omnia ex naturalibus elicitum zuschreibt, wodurch man sich die Gnade Gottes erwerbe.[2] Sondern man muß den Namen Gottes anrufen; solchem Glauben wird dann die Vergebung der Sünden geschenkt und die Gerechtigkeit angerechnet; dann erst erhält man die Kraft Gottes Kind zu werden und den heiligen Geist, der uns die Liebe mittheilt und uns zu Vollbringern alles Guten und zu Siegern über alles Böse macht.[3] Das ist der evangelische Weg der christlichen Ethik, das wahrhaft sittliche Vermögen bedingt sein zu lassen durch die Sündenvergebung, mit welcher Erfahrung der göttlichen Liebe erst durch den heiligen Geist das Leben der Liebe in uns entzündet wird. Alle vorhergehenden Gesetzeswerke sind vor Gott Sünden.[4] Denn zuerst muß man ein Gerechter sein, ehe man Gerechtigkeit erweisen kann.[5] Himmelweit verschieden, ja einander entgegengesetzt sind daher beide: die christliche Gerechtigkeit, wie sie Paulus lehrt, und die menschliche Gerechtigkeit, wie sie Aristoteles lehrt. Jene kommt vom Himmel herab zu uns; diese will von der Erde in den Himmel aufsteigen.[6] Der Werke aber gibt es demnach vier Klassen: Werke der Sünde, bei denen die böse Lust widerstandslos herrscht, Werke des Gesetzes, bei denen dieselbe äußerlich gebunden aber innerlich um so lebendiger und größer ist, Werke der Gnade, bei denen der Widerstand der Lust durch den Geist der Gnade überwunden wird, und Werke des Friedens und der vollkommenen Gesundheit, bei denen der Widerstand der Lust geschwunden ist.[7] Zwischen diesen beiden Gebieten, der Sünde dort, der Gerechtigkeit hier, ist nicht ein drittes, neutrales, in der Mitte, das sogenannte moralisch Gute, das man erdichtet hat; sondern jenseits der Gnade und Gerechtigkeit Christi ist nichts als Sünde und Tod.[8]

Luther leugnet hier allen Zusammenhang zwischen dem Alten und Neuen im sittlichen Leben. Wohl, die Gesetzesgerechtigkeit ist kein solcher, denn die Zöllner und Huren sind dem Himmelreich näher als die Pharisäer. Aber daraus folgt nicht, daß es überhaupt keinen gebe. Es war die Aufgabe der

1) p. 156. — 2) p. 219. — 3) p. 220. — 4) p. 223. — 5) p. 224. — 6) p. 225. 226. — 7) p. 225. — 8) Ubi sunt ergo nostri neutrales qui inter peccatum et justitiam fidei medium statum finxerunt scilicet moraliter bonum? cum apostolus ipsam legis justitiam appellet mortuam? etc. p. 246.

Reformation, der aristotelischen Ethik die christliche als etwas spezifisch Anderes und Neues gegensätzlich gegenüber zu stellen. Mann kann es verstehen, wie man in Folge dessen dazu kam, nur diese eine Seite geltend zu machen und darüber die andere, daß das neue sittliche Leben im alten doch auch seine Anknüpfungspunkte und Vorbereitungen bereits habe, ganz außer Acht zu lassen. Aber muß man um deßwillen diese andere Seite völlig und für immer leugnen?

Thut man das, so liegt es nahe, diesen Zusammenhang dann nur im göttlichen Willen zu suchen. Luther kommt in dieser Schrift nur vorübergehend auf die Prädestination zu sprechen, aus Anlaß von 3, 7. Paulus konnte den thörichten Galatern ein Mehreres als nur diese leise Andeutung, die er hier gibt, nicht zumuthen, während er den geförderteren Römern das schwere Geheimniß von der Prädestination eingehender vorlegt. Abrahams Kinder — führt Luther aus — werden nur die, welche der Verheißung Kinder, d. h. prädestinirt sind; und da die Prädestination untrüglich ist, so kann es nicht fehlen, daß diese Prädestinirten gläubig werden.[1] Das ist unfraglich im Sinn einer partikularen Prädestination und unwiderstehlichen Gnadenwirkung gemeint. Und diese letztere will Luther so vertreten wissen, daß unser Wirken nur ein Erleiden des Wirkens Gottes in und durch uns ist, so daß wir Gott nur zum Werkzeug seines Wirkens dienen.[2] Denn wir vermögen auch gar nicht das wirklich zu thun, was wir wollen, nicht einmal im Stande der Gnade, geschweige vorher, so daß es also ein großer Irrthum ist, mit Aristoteles den Willen einen Herrn unsrer Kräfte und Handlungen zu nennen.[3]

Das sind so ziemlich alle hieher gehörigen, wichtigeren Stellen des Kommentars zum Galaterbriefe. Es ist in ihnen dieselbe Anschauung wie in den bisher betrachteten Schriften und Aeußerungen Luthers ausgesprochen. Aber sie tritt hier nicht in den Vordergrund. Vielmehr bewegt sich der ganze Kommentar um die Wahrheit von der Gerechtigkeit aus dem Glauben, im Gegensatz zur Werkgerechtigkeit, und um die mit dem rechtfertigenden Glauben gegebene evangelische Freiheit, im Gegensatz zum römischen Gesetzeswesen. Das ist für Luther das Centrum seiner Lehre, nicht jene Fragen über das Verhältniß des menschlichen und des göttlichen Willens. Was er hierüber sagt, soll nur jener Wahrheit dienen.

---

1) p. 266. Aehnlich p. 322 zu 4, 9: non ideo cognoscuntur quia cognoscunt, sed contra quia cogniti sunt ideo cognoscunt, ut sit non volentis neque currentis sed miserentis dei omne bonum et omnis gloria boni. — 2) Nostrum agere est pati deum in nobis operantem, quomodo videmus instrumentum artificis magis agi quam agere. p. 321. — 3) Zu 5, 17. p. 419. Gratia dei nondum perfecit lib. arb., et ipsummet se ipsum liberum faciet? quid insanimus? p. 420.

Die Psalmenauslegungen der beiden folgenden Jahre 1520 und 1521 enthalten wenig eingehendere und bedeutsamere Aeußerungen über das Thema, das uns beschäftigt. Vom Kreuz und von der Hoffnung, vom Glauben und guten Werken[1], von den verschiedenen Stücken der christlichen Ethik und Aehnlichem handelt Luther fleißig; auf jene Fragen aber kommt er selten näher zu sprechen. Er nimmt nur etwa von Ps. 14, 3 „da ist Keiner, der Gutes thue, auch nicht Einer" Anlaß gegen die neutralis illa Aristotelis theologia zu polemisiren, welche dem heiligen Geist, der in der Schrift rede, offen zu widersprechen wage und zu lehren, nicht alle Werke der Menschen seien böse, sondern einige seien gut, obgleich nicht verdienstlich.[2] Oder in jener großen und wichtigen Erklärung des 22. Psalms, die er auf seinem Patmos geschrieben, kommt er bei den Worten des 9. Verses: salvum faciat eum, quoniam vult eum auf die Prädestination zu sprechen, und zwar ganz in ähnlicher Weise wie oben in der Auslegung des 5. Psalms. Wir sollen, wenn wir in Anfechtung über unsre Versehung sind, nicht das Geheimniß Gottes über uns wissen und seine unerforschliche Majestät ergründen wollen; denn das sind dämonische Versuchungen, daß wir sicher sein möchten und uns über unsre Prädestination sorgen. „Ein fährlicher Fürwitz ist das".[3] Und doch fordert er wiederum, daß ein jeder glauben und nicht zweifeln solle, daß Christus für ihn gestorben sei u. s. w.[4] und verlangt anderwärts so nachdrücklich, daß man der Gnade Gottes für seine Person gewiß sein müsse. Denn es sei doch eine wunderliche Sache, es als Häresie zu erklären, wenn man an den Artikeln, welche die Zukunft — wie Christi Wiederkunft, jüngstes Gericht u. s. w. — und welche die Vergangenheit — wie Schöpfung, Menschwerdung u. s. w. — betreffen, zweifle, dagegen den Zweifel an dem, was die Hauptsache für die Gegenwart sei, nämlich daß man einen gnädigen Gott habe, nicht für Häresie erkläre, sondern vielmehr fordere.[5] Es ist Gottes Selbstbezeugung im Wort und Sakrament, die uns der Gnade Gottes gegen uns gewiß machen soll. Dann aber müssen die Gnadenmittel die wirkliche Erscheinung des verborgenen Willens Gottes sein und kann es keinen Gottes Willen, der auf unsere ewige Bestimmung sich bezieht, geben, der in den Gnadenmitteln nicht zur Erscheinung käme. So führt die lutherische Lehre von der Gewißheit des Gnadenstandes in ihrem inneren Zusammenhang mit der andern von den Gnadenmitteln zur Ueberwindung der Lehre vom heimlichen Prädestinationswillen. Denn mit jenen Sätzen steht im Widerspruch und war ihnen gegenüber unhaltbar, wenn

1) Besonders zu Ps. 14 (13) aus d. J. 1521. Erl. Ausg. XV p. 260—284. — 2) p. 295. — 3) XVI p. 278. — 4) p. 305. Wie ihn denn auch Staupitz schon frühe — und für Luther unvergessen — auf „die Wunder Christi" verwiesen hatte daß er sich „daraus die Vorsehung hervorscheinen" lasse. — 5) Zu Ps. 20 (19) XVI p. 198.

Luther ausführt: ob den Einzelnen Gott selig machen wolle, lasse sich nicht erkennen, sondern da müsse man glauben daß Gott thue was der Gerechtigkeit gemäß sei, er möge erretten oder verderben; wer so Gott anerkenne, der könne nicht verloren gehn.[1]

Bedeutsamer aber als einzelne Aeußerungen aus dieser Zeit ist Luthers Stellung zu den Locis Melanchthons in ihrer ersten Gestalt. Wir haben von Melanchthons damaliger Lehre später zu handeln im Zusammenhang der Geschichte seiner Lehre vom freien Willen überhaupt. Es genügt hier daran zu erinnern, daß Melanchthon in seinem ersten Entwurf seiner Dogmatik die durch Gottes Machtwillen bedingte absolute Nothwendigkeit alles Geschehens lehrte, durch welche alle Freiheit ausgeschlossen ist. Es ist bekannt, mit welcher Entschiedenheit Luther sich zu diesem Buche bekennt, wie er vornemlich im Eingang seiner Schrift gegen Erasmus darauf verweist, und es librum invictum non solum immortalitate sed et canone ecclesiastico dignum nennt. Nicht minder findet Luther Pauli Meinung völlig getroffen in Melanchthons Auslegung des Römerbriefs die er 1522 herausgab, und in welcher Melanchthon mit aller Entschiedenheit den Begriff der göttlichen Zulassung bekämpft, vielmehr Davids Ehebruch oder Judas' Verrath ebensogut für Gottes Werk erachtet wie des Paulus Berufung.

An eignen Aeußerungen Luthers gehören hieher seine Vorrede zum Römerbrief und sein Sendschreiben an Rechenberg, beide v. J. 1522. „Am 9. 10. und 11. Kap. — sagt Luther in jener — lehret er von der ewigen Versehung Gottes, daher es ursprünglich fleußet, wer glauben oder nicht glauben soll, von Sünden los oder nicht los werden kann; damit es ja gar aus unsern Händen genommen und alleine in Gottes Hand gestellet sei, daß wir fromm werden. — Aber nun Gott gewiß ist, daß ihm sein Versehen nicht fehlet, noch Jemand ihm wehren kann, haben wir noch Hoffnung wider die Sünde."[2] — Das ist so ziemlich derselbe Begriff von Prädestination, wie ihn Calvin aufstellt wenn er sagt: praedestinationem vocamus aeternum dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus.[3] Es ist die Bestimmung Gottes über das ewige Geschick der Einzelnen, welche den Inhalt dieses Prädestinationsbegriffs bildet. Dies ergibt dann freilich eine absolute und partikulare Prädestination. Uebereinstimmend hiemit ist Luthers Sendschreiben an Rechenberg.[4] Dieses Sendschreiben betrifft zwar zunächst die Frage, ob Gott die welche ohne Glau-

1) p. 279. — 2) Erl. Ausg. 63, 134 f. — 3) Instit. christ. III, 21, 5. Ed. Tholuck P. II p. 133. — 4) Erl. Ausg. 22, 32 f.

ben sterben selig machen könne oder werde; aber diese Frage geht unmittelbar in die andere über, ob Gott über Etwelche von vornherein den unabänderlichen Beschluß des ewigen Verderbens habe fassen können. Darauf weiß Luther nur eine Antwort zu geben, welche dem schwachen Glauben anstößig und gefährlich ist. Die Antwort ist nicht: man muß an die allgemeine Gnade, sondern: man muß an die Gerechtigkeit glauben, auch wenn sie noch so ungerecht scheint. „Und der Spruch St. Pauli (1 Tim. 2, 4) Gott will, daß alle Menschen selig werden, dringt nicht weiter denn wie vorher stehet, daß Gott will, wir sollen bitten für alle Stände, Jedermann lehren und predigen die Wahrheit, daß wir sollen Jedermann hilflich sein leiblich und geistlich. Weil er nun solches uns besiehlt und von uns gethan haben will, spricht St. Paulus recht, es sei Gottes Wille, daß Jedermann genese, denn ohne seinen Willen geschehe es nicht; aber daraus folgt nicht, daß er alle Menschen selig mache."[1] Gewiß folgt dieß nicht. Aber in Luthers Sinn heißt das: es folgt nicht, daß Gott alle Menschen ernstlich selig machen wolle. Denn daß dem Willen Gottes der Erfolg entsprechen müsse, ist ihm selbstverständliche Voraussetzung. Deßhalb schwächt er das Wort des Apostels dahin ab, daß Gott wolle wir sollen für alle Stände bitten u. s. w. und „Jedermann hilflich sein leiblich und geistlich." Daneben steht aber der andere Satz tröstlicher Wahrheit, daß der Vater in Christo dem Mittler erkannt und gefunden sein wolle.[2] Da durfte nur mit der allgemeinen Bestimmung des Mittlers und seines Heils Ernst gemacht werden, um von da aus die partikulare Prädestination des verborgenen Willens zu überwinden.

Ueber die Gränzen jener Auffassung ist er auch i. J. 1524 noch nicht hinausgekommen in seiner Auslegung des Spruchs 1 Tim. 2, 4.[3] Allerdings will Luther nur gegen die streiten, welche durch diesen Spruch Pauli „den freien Willen bestätigen". Aber er glaubt den Pelagianismus mit dem Prädestinatianismus bekämpfen zu müssen. Ein Doppeltes nämlich ist ihm gewiß. Zunächst daß unser Wille nicht stärker ist als Gottes Wille. Also kann nicht etwa Gottes allgemeiner Gnadenwille nur durch menschliches Nichtwollen verhindert werden an Allen zum Vollzug zu kommen, sondern das muß an Gott selbst liegen. Sodann ist in unsrer Stelle nicht vom Willen der Seligkeit die Rede, sondern das Wort im allgemeinen Sinne von leiblicher und geistlicher Hülfe zu verstehen. „Derhalben folgt nun nicht, daß Gott alle Menschen will selig machen";[4] sondern es ist verschiedene Hülfe, die er den Verschiedenen zu Theil werden läßt, nach seinem Willen, welchen

1) A. a. O. S. 27. — 2) A. a. O. — 3) 51, 316 ff. Die älteren Ausgaben von Luthers Werken setzen diese Schrift in das Jahr 1524, die Leipziger und Walch'sche in das Jahr 1533. Jene Angabe ist offenbar die richtigere; 1533 hätte L. nicht mehr so geschrieben. — 4) S. 320.

Niemand hindern kann." Etlichen aber gibt er das Sonderliche, daß sie zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, welches die Hauptsache ist. So will also dieß Wort nur dieß sagen, daß wo einem Menschen geholfen wird — es sei so oder so — Gott allein als der Helfer erkannt und anerkannt sein will.[1]

So ist auch sein kurzes Wort über die Versehung in seiner 1523 herausgegebnen Auslegung der Epistel Petri v. J. 1522 zu 1, 1 gemeint, daß es allein an Gottes Willen und Erwählung liege[2], wiewohl er hier auch im weiteren Verlauf der Auslegung nicht näher auf diese Fragen eingeht. In der andern Auslegung dagegen welche Rörer nach Predigten, die Luther in der Zwischenzeit gehalten, im J. 1539 herausgab, verweist er viel entschiedener vom Abgrund der Versehung weg zur Verheißung des Evangelii und zu Christo dem Heiland aller Sünder, so daß wer Gottes Verheißung ergreift u. s. w. gewiß sein darf zum Häuflein der Erwählten zu gehören. „Wenn man auf solche Weise (wie denn St. Paulus auch pfleget) die Versehung handelt, ist sie über die Maßen tröstlich. Wers anders vornimmt, dem ist sie schrecklich u. s. w.".[3] So viel anders redet er später denn früher.

Wir gehen zu Luthers Schrift de servo arbitrio gegen Erasmus 1525 über. Eine mächtige Schrift, stolz, wahrheitsgewiß, kühn in Gedanken und Wort, voll heiligen Eifers, gewaltigen Ernstes, aus innerster Seele herausgeschrieben ist sie. Sie gehört zu den allerbedeutendsten und reichsten Schriften Luthers. Und es ist wohl zu begreifen, daß er noch in späteren Jahren, da er an seinen andern Schriften allen ein Mißfallen hatte und mit saturnischem Hunger diese Kinder seines Geistes hätte vertilgen mögen, außer dem Katechismus diese Schrift nennt, als solche zu denen er sich als zu seinen rechten Schriften bekennen könne.[4] Denn kaum irgendwo sonst ergießt sich gleich mächtig und reich der Strom seines Geistes.

Das Centrum der ganzen Schrift ist der Satz: der freie Wille ist eine Lüge, ein Wort ohne Realität, ein bloßer Titel dem keine Wirklichkeit entspricht.

Aber es kommt darauf an, in welchem Sinn er diesen Satz meint. Von jeher gingen die Ansichten über Luthers Meinung in dieser Schrift auseinander. Während man auf reformirter Seite sie gern benutzte um Luther als einen Bundesgenossen der calvinischen Prädestinationslehre zu bezeichnen[5],

1) S. 322. — 2) 51, 329. — 3) 52, 6. — 4) In einem Briefe, wahrscheinlich an Capito, 1537: De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos. Nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte de servo abitrio et catechismum. — 5) Vgl. z. B. die Vorrede in der Ausgabe zu Neustadt in der Pfalz 1591, welche die Schrift als Waffe bezeichnet und gebraucht gegen die neupelagianische Meinung, Gott habe alle Menschen gleicherweise erwählt und nicht einen besonderen Rathschluß über Einzelne u. s. w. Fol. 3. Gegen diesen Pelagianismus der neueren Lutheraner Luther selbst als Zeugen aufzustellen ist die Absicht dieser Herausgabe seiner Schrift.

hat man dagegen lutherischerseits Luthers Rechtgläubigkeit in der Prädestinationslehre, wie er sie hier vortrage, als völlig ungetrübt zu vertheidigen gesucht. Mit dem größten Aufwand des Scharfsinns, aber eines sophistischen, versuchte es Seb. Schmidt in den Noten die er seiner Ausgabe jener Schrift Luthers hinzufügte[1], ebenso J. G. Walch, unter den Neueren besonders Rudelbach.[2] Eine mittlere Stellung nehmen Andere ein, welche prädestinatianische Elemente in dieser Schrift zugeben, nur daß er später sich davon befreit und allen Prädestinatianismus ausdrücklich verworfen habe — so Chemnitz, Gerhard, Löscher, unter Neuern z. B. Thomasius.[3] Aber schon in frühen Zeiten wurde innerhalb der lutherischen Kirche der Prädestinatianismus Luthers entschieden anerkannt, wie von David Chyträus, einem Mitarbeiter an der Konkordienformel, in einem Bedenken der Rostocker Fakultät, von Calixt und von Pfaff in Tübingen; in neuerer Zeit, abgesehen von Jul. Müller und Schweizer, in eingehender Untersuchung von Lütkens. Ich muß mich im Ganzen zu derselben Auffassung bekennen.

Es ist keine Frage: Luthers Interesse in dieser Schrift ist nicht ein philosophisches — das Problem über das Wesen und das Vermögen des Willens an und für sich —, sondern das religiöse, ob der menschliche Wille von sich selbst aus ein Vermögen zum Guten habe. Denn so formulirt Luther selbst das Thema seiner Schrift: ob unser Wille etwas vermöge zu wirken oder nicht in den Sachen so zur Seligkeit dienen; das sei die Hauptsache darum es hier zu thun sei.[4] So definirt er auch den freien Willen: als das Vermögen in Betreff dessen, was zum ewigen Heil dient.[5]

Und ein anderes Mal erklärt er feierlich und ruft Gott dafür zum Zeugen an, daß er mit der von Erasmus ihm zugeschriebenen Meinung, der freie Wille sei ein bloßes Wort und Alles was geschehe, geschehe nach göttlicher Bestimmung und Nothwendigkeit, nichts anderes habe lehren wollen als was auch Augustin, daß nämlich der freie Wille, nachdem er durch die Sünde die Freiheit verloren und der Sünde Knecht geworden, von sich selbst aus nichts Gutes zu thun vermöge.[6]

Es ist also Luther nicht um die Frage nach dem Vermögen des Willens

---

1) B. Patris Martini Lutheri liber de servo arb. contra Erasm. Rotterd. cum brevibus annotationibus, quibus b. vir ab accusatione quasi absolutum Calvinian. vel durius aliquod dei decretum in libro ipso statuerit praecipue vindicatur. Ed. a Seb. Schmidtio. Ed. sec. 1707. — 2) Reformation, Lutherthum und Union S. 277—289. — 3) Christi Person und Werk. 2. Aufl. 1856. S. 430—436. Vgl. Philippi, Beitrag zur Beantwortung u. s. w. Theol. Zeitschr. 1860, 2 S. 161 ff. — 4) In primis salutare et necessarium Christiano nosse, an voluntas aliquid vel nihil agat in iis quae pertinent ad salutem, imo ut scias, hic est cardo nostrae disputationis hic versatur status causae huius. Ed. Seb. Schmidt. p. 17. — 5) Porro lib. arb. hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere. p. 66. — 6) p. 73. 74.

an sich zu thun, sondern um das Vermögen des sündigen Willens, und nicht um die Freiheit an sich, sondern um die Freiheit zum Guten. Ein rein praktisches Motiv ist es, das ihn bewegt, eine rein praktische Lehre die er treiben will. Wir sollen erkennen, daß unser Heil ganz in Gottes Hand und Wille steht. Das wirkt jene heilsame Demuth, welcher Gott seine Gnade zugesagt hat. So lange aber der Mensch selbst noch etwas zu vermögen meint, so lange bleibt auch noch ein Rest von Selbstvertrauen und Selbstgerechtigkeit, und damit geht man des Heils verlustig. Es ist also nöthig zu erkennen, daß uns alles aus den Händen genommen und lediglich in Gottes Hand gelegt ist.[1] Von diesem praktischen Ziel aus, das Luther im Auge hat, bestimmt sich ihm die Lehre.

Ist es Gott allein der unsre Seligkeit wirkt, so folgt mit Nothwendigkeit daß wir, ehe Gott sein Werk an uns zu thun begonnen, nichts Seligliches zu thun vermögen, wir können nichts anderes als sündigen.[2] So sind denn auch alle Tugenden der Heiden nichts als verdammliche Sünde in Gottes Augen.[3] Unser Wille ist durchaus und in allem seinem Wollen und Thun sündig. Also kann er sich auch nicht selbst zu einem andern, zu einem guten machen, er unterliegt der necessitas, zwar nicht coactionis, wohl aber immutabilitatis i. e. quod voluntas sese mutare et vertere alio non possit.[4] Daraus folgt, daß die Freiheit des Willens durch die Sünde verloren ist: wir müssen der Sünde Knecht und eigen sein; wir können nur Lust zum Bösen und keine Lust zum Guten haben. Diesen Gedanken wiederholt Luther immer und immer wieder in seiner Schrift.[5] Darauf kommt er auch am Schlusse der ganzen Schrift zurück: wenn wir glauben, daß uns die Erbsünde so verderbt hat, daß sie auch in den Christen welche den heiligen Geist haben noch wider den Geist streitet, so ist es offenbar, daß an einem Menschen der nicht den heiligen Geist hat nichts ist, das sich zum Guten kehren könnte, sondern es ist nur eitel böse Lust in ihm. Wenn wir glauben, daß Christus die Menschen durch sein Blut erlöst hat, so müssen wir bekennen, daß der ganze Mensch verloren gewesen, denn sonst machen wir Christum überflüssig.[6]

Das ist es, worum es Luther eigentlich zu thun ist. Aber er begnügt sich nicht diese Wahrheiten zu vertreten. Er setzt sie in Verbindung mit anderen weiter gehenden Anschauungen, welche ihm zur Begründung jener Sätze dienen sollen. Von zwei Seiten her holt er diese Begründung, von Seiten Gottes und von Seiten des Menschen.

Zunächst von Seiten Gottes. Der Grund für die Verschiedenheit des

1) p. 36. — 2) p. 40. — 3) Ut sit hoc honestum apud homines apud deum tamen nihil est inhonestius, imo impiissimum et summum sacrilegium nempe quod non pro gloria dei egerunt, nec ut deum glorificaverunt, sed impiissima rapina deo gloriam rapientes et sibi attribuentes nunquam magis inhonesti et turpes fuerunt, quam dum in summis suis virtutibus fulserunt. p. 176. — 4) p. 41. — 5) z. B. p. 72. 74. — 6) p. 226.

Verhaltens und des Geschicks der Menschen kann nur in Gott, nicht in den Menschen liegen. Denn wenn alle Menschen gleich verderbt, gleich unvermögend zum Guten, gleich gefangen von der beherrschenden Lust der Sünde sind und doch der Erfolg der Wirksamkeit der Gnade an den Verschiedenen ein so verschiedener ist — wie ist das zu erklären? Erasmus glaubte den Grund hievon in der Verschiedenheit des Bodens zu finden, auf welchen Sonnenschein und Regen fällt. Je nach den verschiedenen Keimen, die im Boden liegen, bringt er verschiedenes Gewächs. Davon will Luther nichts wissen. Der Boden ist überall gleich verderbt, so daß der Sonnenschein und Regen eigentlich überall dieselbe Wirkung hervorbringen müßte. Also liegt der Grund nicht im Menschen und seiner Aufnahme der gegen Alle gleichen göttlichen Gnade[1]; er kann nur in Gott liegen, nämlich in Gottes Willen.

Gottes Wille ist schlechhin wirksam; nichts kann ihn hindern oder ihm widerstehn; denn er ist die göttliche Gewalt und Macht selbst. Das ist Luthers feststehendes Axiom von dem seine Argumentationen stets ausgehen.[2] Es ist eine einseitig physische Fassung des göttlichen Willens, die Luthers Anschauung bestimmt. Gottes Wille ist ihm nur ein Wille der Macht. Daß dem Willen Gottes der Erfolg möglicher Weise nicht entsprechen, daß sein Erfolg von anderweitigen, außer Gott liegenden Bedingnissen abhängig sein, von Gott selbst davon abhängig gemacht werden könnte, erscheint ihm als ein undenkbarer Gedanke. Einem Willen der Macht eignet schlechthinige Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit[3] und eine solche Ausschließlichkeit, daß er keinen Raum läßt für einen anderen Willen der diesen Namen wirklich verdiente. Gott wirkt Alles in Allem; er wäre ein spöttischer Gott, wenn er nicht allein Alles vermöchte und thäte.[4] Ist Gottes Wille schlechthin wirksam und Alles wirkend, so ist er der absolut und im Grunde allein Freie, und hat zur Norm seines Wollens und Thuns nur seinen Willen, auch nicht ein sittliches Gesetz, da vielmehr Gottes Wille die Norm für Alles ist.[5] Luther weiß auch nichts davon, daß etwa Gottes Wesen bestimmend für Gottes Wille sei, so daß von jenem aus die innere Nothwendigkeit von Gottes Thun erkannt und nachgewiesen werden könnte, sondern er appellirt an den schlechthin unbedingten göttlichen Willen, dessen Gerechtigkeit nicht erkannt, sondern nur geglaubt werden kann. Aus den Thaten Gottes läßt sich keine Theologie der Nothwendigkeit, sondern nur der absoluten göttlichen Freiheit konstruiren.[6]

1) p. 122. — 2) z. B. voluntas dei efficax est, quae impediri non potest, cum sit naturalis ipsa potentia dei. p. 21. — 3) Immutabiliter omnia facit et voluntati eius neque resisti neque eam mutari aut impediri posse. p. 25. — 4) Deum omnia in omnibus operari ac sine ipso nihil fieri nec efficax esse. p. 126. Ridiculus fuerit, si non omnia possit et faciat aut aliquid sine ipso fiat. p. 144. — 5) Deus est cuius voluntatis nulla est causa nec ratio. Non enim quia sic debet vel debuit velle, ideo rectum est quod vult, sed contra: quia ipse vult ideo debet rectum esse quod fit. p. 133. — 6) Vgl. Lüttens a. a. O. S. 73.

Gottes Wille und Wissen aber gehören zusammen. Wie Wille und Macht in Gott eins sind, so auch Wille und Präscienz. Was von jenem gilt, gilt daher auch von dieser. Wie durch jenen so ist auch durch diese die Nothwendigkeit alles Geschehens für das Wollen und Thun der Kreatur bedingt. Was Gott voraus weiß, das muß so geschehen, wie er es weiß, denn das will und thut auch Gott seiner Präscienz entsprechend. Die Präscienz Gottes bedingt also die Nothwendigkeit alles Geschehens und schließt alle menschliche Freiheit aus.[1] Denn entspräche nicht der Präscienz Gottes der Erfolg mit Nothwendigkeit, was wäre dann für ein Verlaß auf seine Verheißung? Es hängt also nicht weniger als das ganze Christenthum an dieser Gewißheit, daß die göttliche Präscienz die Nothwendigkeit des Geschehens involvire.[2] Beim Menschen zwar ist das Wissen durch das Geschehen bedingt, aber bei Gott ist das Geschehen durch das Wissen bedingt.[3]

In wiefern Luther durch die Präscienz die Nothwendigkeit des Geschehens gesetzt sein lasse — ob er sie im eigentlichen Sinne kausativ denke[4], oder nur meine, das Unbestimmte und Freie könne nicht Gegenstand der Präscienz sein sondern nur das Bestimmte und Nothwendige[5], darüber kann man zweifelhaft sein. Das Letztere ist allerdings das Wahrscheinliche, so daß Luthers Gedanke ist: Präscienz von freien Handlungen ist eine contradictio in adjecto; denn nur das Nothwendige kann von Gott vorausgewußt werden[6]; also ist, da Alles Gegenstand der Präscienz ist, Alles nothwendig. Es ist aber nothwendig, weil es Gott will und wirkt. Und im Zusammenhang hiemit weiß er es auch. Daher fallen für Luther praescientia, voluntas, potentia als untrennbare Momente der einen selben sich stets gleichen Weltstellung Gottes zusammen.

Dadurch allein ist Gott Gott. Er wäre nicht Gott, er wäre ein Idol, wenn seinem Wissen und Wollen nicht der Erfolg mit Nothwendigkeit entspräche. Haben doch auch die Heiden von einem unvermeidlichen Fatum gesprochen. So stößt also die göttliche Präscienz und Omnipotenz den Satz vom freien Willen von Grund aus um.[7] Es ist klar, daß der freie Wille hier nicht bloß in Bezug auf das Gute sondern schlechthin verneint wird. Nicht aus dem Verhältniß der Sünde zum Menschen, sondern aus der Welt-

1) Est itaque et hoc inprimis necessarium et salutare Christiano nosse, quod deus nihil praescit contingenter, sed quod omnia incommutabili et aeterna infallibilique voluntate et praevidet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. p. 19. 20. — 2) p. 25. — 3) p. 140. — 4) So Jul. Müller, Evang. Union. S. 274. — 5) So Lütkens a. a. O. S. 70 f. — 6) Vgl. Si hic ulla erat vertibilitas aut libertas arbitrii in Pharaone, quae in utrumque potuisset, non potuisset deus tam certo praedicere eius indurationem. p. 135. — 7) At talem oportere esse deum vivum et verum qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri etc. Haec, inquam, omnipotentia et praescientia dei funditus abolent dogma liberi arbitrii. p. 144.

stellung Gottes des Schöpfers wird diese Verneinung gefolgert und die Nothwendigkeit alles Geschehens abgeleitet.

Wenn aber solchergestalt Alles auf Gott zurückzuführen ist, dann nothwendig auch die einzelnen Erscheinungen des Bösen. Nicht das Böse selbst thut Gott, aber im Gebiet des Bösen wirkt er so gut wie in dem des Guten und treibt den bösen Willen des Bösen zu entsprechenden Aeußerungen. Nicht böse, aber Böses thut Gott; denn er gebraucht die Bösen als Instrument und wirkt durch sie vermöge seiner Macht, der Alles dienen muß. Denn Gottes allzeit und allenthalben thätige Macht duldet nicht daß jene feiern, sondern wirkt in ihnen durch sie. Da kommt denn freilich nur Böses heraus, wie es die sittliche Beschaffenheit der Bösen eben mit sich bringt. Und so müssen sie immer sündigen und irre gehn.[1]

Es ist die lebendige Anschauung von Gottes wirksamer Gegenwart, die Luther so reden läßt. Und gewiß, man thut der Schrift nicht genüge, wenn man das, was sie von der Wirksamkeit Gottes im Gebiete der Sünde[2] oder was sie von der Verstockung durch Gott sagt, mit dem bloßen Begriff der Zulassung erklären will. Die Schrift lehrt nicht bloß ein Zusehen und Zulassen, sondern eine wirkliche Aktivität Gottes. Nicht als ob Gott die Menschen ungehorsam und glaubensunwillig mache, aber die Ungehorsamen macht er fest in ihrem Ungehorsam, oder die Sündigen treibt oder veranlaßt er, daß sie ihre sündige Lust gerade so bethätigen wie er es will und braucht. Das ist also eine bestimmende Wirkung Gottes, nicht in Bezug auf die sittliche Selbstentscheidung selbst, sondern nur in Bezug auf die Bethätigung und Gestalt der durch die sittliche Selbstentscheidung gesetzten Sünde. In jener ist der Mensch frei, in dieser untersteht er einem verfügenden Willen Gottes. So könnte es auch von Luther gemeint scheinen. Und jedenfalls ist dieß ein Punkt, den er vor der späteren Dogmatik voraus hat, die sich zu schnell mit dem Begriff der permissio beruhigte. Aber darin geht doch Luthers Meinung nicht auf. Allerdings lehrt er: Gott macht die Bösen nicht böse, sondern er treibt nur und verwendet die Bösen zu Bösem. Aber woher werden sie böse? Der Mensch — nicht bloß der sündige, sondern der geschaffene Mensch — kann von sich selbst aus gar nicht anders als böse wollen. Denn nur Gott ist die Quelle des Guten. Was Gott und Gottes Gnade nicht thut, das kann nicht gut sein. Wenn demnach Gott den Menschen auf sich selbst stellt, kann dieser nicht anders als sündigen. Somit liegt die Sünde in der Endlichkeit

1) Quando ergo deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere. Vitium ergo est in instrumentis, quae otiosa deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso deo, non aliter quam si faber securi serrata et dentata male secaret. p. 127. — 2) Z. B. Röm. 1, 24. 26. 28.

und Kreatürlichkeit des Menschen begründet. Gott aber hat es gewollt, daß es zur Sünde komme, damit der Mensch erkenne, was er von sich selbst vermöge und wie sehr er Gott brauche. So hat deßhalb Gott auch den Erstgeschaffenen fallen lassen, um durch ein schrecklich Exempel unsren Stolz recht zu demüthigen und uns zu zeigen, was der freie Wille — nicht des Gefallenen also, sondern des Geschaffenen — vermöge, wenn Gott den Menschen sich selbst überläßt.[1] Denn wenn Gott gewollt hätte, so hätte er den ersten Menschen wohl bewahren können, daß er nicht in Sünde fiel. Und wenn Gott wollte, so könnte er ja auch jetzt den Willen der Bösen, die böse bleiben, ändern, daß sie aufhören böse zu sein. Warum Gott jenes nicht wollte und dieses nicht will, das gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät —: für Gottes Wille gibt es keinen Grund, Regel und Maßstab, sondern er ist selbst der Grund und die Norm für Alles.[2]

Und ähnlich haben wir uns wohl auch den Fall Satans selbst zu denken. Sein Wille hat sich verkehrt deserente Deo et peccante Satana.[3]

Also nicht bloß wenn sichs um die Gestalt der Sünde in ihrem Selbstvollzug, sondern wenn sichs um die Sünde selbst handelt als innere That, haben wir wenigstens insofern auf Gottes Willen zurückzugehn, als dieser die Sünde, wenn er wollte, verhindern könnte. Dieses Nichtwollen Gottes ist auch ein Wollen. So daß also auch im Gebiet des Bösen Gottes Wille als Omnipotenz erscheint, die den freien Willen der Kreatur ausschließt. Demnach ist nicht bloß in Bezug auf das äußere, sondern auch in Bezug auf das ewige Geschick des Einzelnen Gottes Wille schlechthin und unbedingt entscheidend, wie Esaus Beispiel lehrt.[4]

Dieser Lehre vom Willen Gottes entspricht die Anschauung vom Willen des Menschen. Wie der Pelagianismus seinem Satz von dem Vermögen des Willens zur Seligkeit eine allgemeinere Anschauung von der Selbständigkeit des Willens als eines rein auf sich selbst stehenden sittlichen Entscheidungsvermögens zu Grunde legt, so erweitert nun im Gegensatz hiezu auch seinerseits Luther die spezielle Frage zur allgemeineren über den Charakter des menschlichen Willens überhaupt und verneint seine Selbständigkeit schlecht-

1) Nam etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei deus, quam esset impotens absente gratia. Ostensum est ergo in isto homine terribili exemplo pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum ac non continuo magis ac magis actum et auctum spiritu dei. p. 79. 80. — 2) At cur non simul mutat voluntates malas, quas movet? Hoc pertinet ad secreta majestatis. — Cur permisit Adam ruere et cur nos omnes eodem peccato infectos condit, cum potuisset illum servare et nos aliunde vel primum purgato semine creare? Deus est, cuius voluntatis nulla est causa nec ratio —, sed ipsa est regula omnium. p. 132. 133. — 3) p. 128. — 4) Quod non de servitute illorum sola agat Moses et etiam in hoc recte faciat Paulus, quod de salute aeterna intelligat, convincitur ex ipso textu. p. 150.

hin. Wie dort aus der formalen Freiheit sofort die reale gefolgert wurde, so wird hier mit dieser auch jene aufgehoben. Luther geht aus von dem Satze, daß ein bloß formaler Wille nur eine Gedankenabstraktion, ein merum figmentum dialecticum sei; es gebe kein sittlich unbestimmtes Wollen, sondern es sei entweder gut oder böse.[1] Also ist des Menschen Wille immer ein sittlich bestimmter, demnach von einer objektiven sittlichen Macht bestimmt. Das heißt: er ist entweder von Gott oder vom Satan beherrscht — ein Drittes gibt es nicht. Gott und Satan lassen unsern Willen gar nicht unbestimmter rein formaler Wille bleiben, sondern er muß Einem von Beiden dienen.[2] Der menschliche Wille ist wie ein Pferd —: es kommt darauf an, wer es reitet. Geritten wird es — : es fragt sich nur von wem, ob von Gott oder vom Satan.[3] Dadurch wird das Wesen des Willens nicht aufgehoben. Denn es findet hiebei kein Zwang statt, sondern der Wille thut gern und willig was er thut: denn sonst wäre der Wille nicht voluntas sondern noluntas.[4] Dieser Fassung des Willens im Sinne der Willigkeit oder Neigung, welche sich mit passivem Bestimmtwerden wohl verträgt, fehlt das Moment der Selbstbestimmung, welche das Bestimmtwerden in die eigne That umsetzt. Vielmehr besteht nach Luther das Wesen der Willensfreiheit nur in der Geeignetheit für die Einwirkung und Beherrschung der höheren sittlichen Macht: sie ist nur eine passiva aptitudo.[5] Ist der Wille also im Grunde Empfänglichkeit für die bestimmende Einwirkung Gottes, so ist er nur eine andere Form göttlichen Wirkens als in Naturobjekten. Auch bei den Christen ist der freie Wille nur die Form des Wirkens des heiligen Geistes. Sie sind nicht aktiv frei, sondern sie erleiden das Wirken.[6] Agi vero non est agere sed rapi, quemadmodum serra aut securis a fabro agitur. Also kann von einem liberum arbitrium im eigentlichen Sinn bei Menschen nicht die Rede sein, sondern dieses eignet nur Gotte und kommt dem Menschen so wenig zu wie göttliches Wesen.[7] Man könnte zwar in den irdischen Dingen dem Menschen Freiheit zugestehen, aber auch in diesem Gebiet regiert allein Gottes freier Wille nach seinem Belieben.[8]

Wir müssen also sagen, daß nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit auf Erden herrscht. Und Wiklefs Satz omnia necessitate fieri ist mit Unrecht zu Kostnitz verurtheilt worden.[9] Außerhalb Gottes gibt es keinen freien Willen weder in Menschen noch in Engeln, noch in einer anderen Kreatur, —

1) p. 73. — 2) Si deus in nobis est, Satan abest et nonnisi velle bonum adest. Si deus abest, Satan adest nec nisi velle malum in nobis est. Nec deus, nec Satan merum et purum velle sinunt in nobis, sed — amissa libertate cogimur servire peccato —. p. 73. p. 45. — 3) p. 41. 42. — 4) p. 41. — 5) At si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem aeternam, recte diceretur. p. 43. — 6) p. 113. — 7) p. 43. — 8) p. 45. — 9) p. 113.

er ist ausgeschlossen durch Gottes Präscienz, Vorherbestimmung und allwirkenden Willen, ausgeschlossen durch Satans nie ruhende Wirksamkeit, ausgeschlossen durch die Erbsünde und durch die Erlösung in Jesu Christo.[1]

Aber wie steht es dann mit Gottes Gerechtigkeit und Gnade? Werden nicht Beide aufgehoben durch diese Lehre? Es sieht allerdings ungerecht aus, wenn Gott den Sünder straft um die Sünde, die er doch nicht umhin kann zu thun, und die ihm abzulegen unmöglich ist. So muß die Vernunft urtheilen. Aber die Gerechtigkeit Gottes ist ein Glaubensartikel, nicht eine Erkenntniß der Vernunft. An die verborgene Gerechtigkeit glauben, das ist eben der rechte Glaube.[2] Der Vernunft bleibt das etwas Absurdes, daß die Sünde, die dem Menschen nothwendig ist, ihm doch imputirt wird.[3] Es ist unnütz, Gott entschuldigen und den freien Willen anklagen zu wollen.[4] Das führt nur zu Blasphemien wider Gott, dem man in das Geheimniß seiner Majestät eindringen will, und zu unerträglicher Erhebung des freien Willens, als ob es an diesem läge, wie es mit dem Menschen wird.[5] Kurz, man muß an Gottes Güte und Gerechtigkeit schlechthin glauben; denn nur die menschliche Gerechtigkeit ist begreiflich. Da würde sich ja die göttliche Gerechtigkeit gar nicht unterscheiden von der menschlichen.[6] Ist uns doch Gottes Gerechtigkeit auch in den übrigen Dingen, im äußeren Geschick der Menschen, im Glücke der Gottlosen und Unglück der Frommen etwas schlechthin Unbegreifliches und ein bloßer Artikel des Glaubens.[7]

Was von der Gerechtigkeit gilt, gilt auch von der Gnade. Denn was wäre das für ein Gott, der etwa Allen gleicherweise seine Güte und Gnade anböte, und es dann den Menschen überließe, ob sie selig werden oder verdammt werden wollten und inzwischen etwa feierte, statt daß er nach seinem Willen die Einzelnen erwählte zur Seligkeit oder Verdammniß?[8] Man hat, um Gottes Güte zu retten, wie man meinte, allerlei Unterscheidungen aufgestellt — zwischen einer necessitas consequentiae und necessitas consequentis d. h. zwischen einer göttlichen Nothwendigkeit, welche die Handlung, und einer solchen, welche den Handelnden betrifft und bestimmt, oder zwischen einem bedingten Willen Gottes, dem man widerstehen, und einem unbedingten, dem man nicht widerstehen könne. Aber diese Unterscheidungen sind alle unhaltbar und nichtig.[9] Man muß es dabei lassen: Gottes Wille und Wahl ist unbedingt. Daß Gott seine Liebe und seinen Haß verschieden

---

1) p. 216. — 2) p. 37. — 3) p. 124. — 4) p. 120. — 5) p. 123. p. 125. 112 sq. — 6) p. 223. — 7) p. 224. — 8) Spoliatus vero deus virtute et sapientia eligendi quid erit nisi idolum fortunae — —, ut qui non discreverit certa electione salvandos et damnandos sed oblata omnibus generali lenitate — hominibus reliquerit utri velint salvi fieri aut damnari, ipse interim forte ad convivium Aethiopum profectus, ut Homerus dicit. p. 122 sq. — 9) p. 137 sq. 148.

vertheilt, ist nicht in den einzelnen Menschen begründet, sondern im ewigen Willen Gottes selbst.[1]

Nun wirkt Gott zwar auf den Menschen nicht in unmittelbarer Weise, sondern er gibt seinen Geist und Gnade durch das Wort, welches der Mensch im Glauben ergreifen muß.[2] Aber das hebt die freie Wahl Gottes und die Nothwendigkeit des menschlichen Verhaltens und Geschicks nicht auf, denn mit der äußeren Verkündigung des Worts muß die innere Wirksamkeit des heiligen Geistes sich verbinden. Tritt diese nicht hinzu, so wirkt jene nichts. Diese nun ist nicht überall und schlechthin mit der äußeren Wortverkündigung verbunden, sondern nur da, wo es Gott will.[3] Warum nun Gott den Einen innerlich durch seinen Geist bei der Verkündigung des Wortes zieht, den Andern nicht zieht, sodaß der Eine die dargebotene Gnade annimmt, der Andere sie verschmäht — wer kann und darf das sagen? Das ist im verborgenen Willen Gottes begründet; in welchem Gott bestimmt hat, wer der verkündigten und dargebotenen Gnade fähig und theilhaftig sein soll.[4] Denn wenn Gott wollte, so könnte er eines jeden Menschen Willen ändern. Warum nun Gott den Willen der Bösen zwar bewegt und treibt, aber nicht ändert und bekehrt, hat seinen Grund nur in dem unerforschlichen, verborgenen Willen Gottes.[5]

Luther unterscheidet demnach zwischen einem offenbaren und verkündigten Willen Gottes und zwischen einem heimlichen Willen der göttlichen Majestät[6]; diese Unterscheidung bezieht sich nicht bloß auf das äußere zeitliche Geschick der Menschen, so daß etwa der offenbare Wille Gottes der Heilswille, der verborgene der Geschichtswille wäre, sondern sie geht auch, und zwar vornämlich, auf die Entscheidung des ewigen Geschicks der einzelnen Menschen. Dieses hat Gott vermöge seines verborgenen Willens von Ewigkeit her bestimmt. In der Offenbarung haben wir demnach nicht allen Rath und Willen Gottes; vielmehr steht ein anderer Rath und Wille dahinter, den wir nicht ergründen können und sollen. Da kann es denn auch kommen, daß beide wider einander zu stehen uns wenigstens scheinen, daß Gott im Wort die Gnade Allen darbietet, das Verderben des Sünders beweint u. s. w., in seinem verborgenen Willen aber die Gnade nur an gewissen Ein-

1) p. 153. — 2) p. 108. — 3) Dum foris sonamus quod intus ipse solus spirat, ubi ubi voluerit. p. 108. Impius non venit, etiam audito verbo nisi intus trahat doceatque Pater quod fecit largiendo spiritum. Ibi alius tractus est, quam is qui foris est. p. 219. — 4) Occulta illa et metuenda voluntas dei ordinantis suo consilio quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit. Quae voluntas non requirenda sed cum reverentia adoranda est, ut secretum longe reverendissimum majestatis divinae soli sibi reservatum ac nobis prohibitum. p. 90. — 5) p. 132 sq. — 6) Aliter de deo vel voluntate dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, et aliter de deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. p. 95.

zelnen zur Verwirklichung bringt und das Verderben des Sünders selbst wirkt.[1] Das Heil in der Menschwerdung Gottes ist ein allgemeines, im heimlichen Willen Gottes ein enge begränztes.[2] Wir haben uns nun lediglich an den menschgewordenen offenbaren Gott und sein Wort zu halten und uns um den heimlichen Willen nichts zu kümmern. In jenem finden wir was wir zu unsrem Heile brauchen. In Jesu Menschwerdung und Kreuz sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß für uns niedergelegt.[3]

Aber freilich, diese Verweisung vom heimlichen Willen weg auf den offenbaren bringt wenig Trost und Hülfe. Denn so richtig die Vorstellung von jenem ist, wenn sichs um die Regierung und die geschichtliche Verkündigung des Heils handelt, so ängstigend und zur Verzweiflung führend ist sie, wenn sie auf die Seligkeit oder Unseligkeit der Einzelnen bezogen und für diese der heimliche Rath Gottes als die schlechthin und unbedingt bestimmende Macht gefaßt wird. Wie soll ich mich dann des offenbaren Willens trösten können, da derselbe ja im einzelnen Fall mit jenem im Widerspruch stehen kann, jener aber entscheidend ist und ich nie gewiß bin, ob nun auch im konkreten Fall zwischen beiden Uebereinstimmung vorhanden ist?

Luther will das Heil und seine Gewißheit sichern, indem er es dem Menschen aus den Händen nimmt und ausschließlich in Gottes Hände legt. Aber indem er es im absoluten Beschluß Gottes begründet sein läßt, macht er es erst recht ungewiß.

Blicken wir noch einmal auf die Schrift zurück, deren wesentliche Gedanken im Vorstehenden dargelegt sind, so müssen wir bekennen, es sind Anschauungen in ihr niedergelegt, welche mit dem Bekenntniß der lutherischen Kirche unvereinbar sind. Zwar gegen Erasmus ist Luther im Rechte. Es ist nicht nur der mächtige Strom des Geistes, der hier braust wie in keiner anderen seiner Schriften mächtiger, welcher uns Bewunderung und Freude abnöthigt und unwillkürlich uns mit fortreißt, daß wir mit eintreten in die wogende Schlacht der Gedanken, die hier wider den Humanisten geschlagen wird. Es ist viel mehr noch das Zeugniß der Wahrheit von der Gnade, der wir allein unser Heil verdanken, welchem unsre Herzen beifallen. Aber diese Wahrheit ist in einer Weise vertreten, welche nicht die wahre Gestalt der-

---

1) Deus absconditus in majestate neque deplorat neque tollit mortem, sed operatur vitam mortem et omnia in omnibus. Neque enim tum verbo suo definivit sese sed liberum sese reservavit super omnia. — Nam ille (deus praedicatus) vult omnes homines salvos fieri, dum verbo salutis ad omnes venit, vitiumque est voluntatis, quae non admittit eum, sicut dicit Math. 23: quoties volui congregare filios tuos et noluisti. Verum quare majestas illa vitium hoc voluntatis nostrae non tollit aut mutat in omnibus, cum non sit in potestate hominis, aut cur illud ei imputat, cum non possit homo eo carere? quaerere non licet, ac si multum quaeras, nunquam tamen invenias. p. 96. — 2) p. 101. — 3) p. 100.

selben ist. Zwar ist in den eigenthümlichen Anschauungen, die hier zum Ausdrucke kommen, ein wesentliches Wahrheitsmoment enthalten, das in der späteren Dogmatik nicht zur völligen Anerkennung kam. Es sind die Anschauungen von der allgegenwärtigen, nie ruhenden und rastenden Wirksamkeit des lebendigen Gottes, von seinem nicht bloß zulassenden, sondern positiv wirksamen Verhältniß zum Gebiete der Sünde und von seinem verborgenen Willen neben dem offenbaren. Aber diese Wahrheiten sind in einer Weise gefaßt, daß sie wesentliche Interessen der ethischen Anschauung von Gott und vom Menschen verletzen und daher zu unerträglichen Konsequenzen führen. Es mangelt dieser Schrift jene Fassung des göttlichen Liebeswillens, welche Gottes Machtwillen und dessen unbedingte Wirksamkeit beschränkt, um ein persönliches, sittlich vermitteltes Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott zu ermöglichen. Es mangelt ihr die richtige Würdigung der sittlichen Natur des Willens und der Persönlichkeit des Menschen, welcher gegenüber auch die Majestät Gottes sich der Prärogative unbedingter Einwirkung und Bestimmung begeben hat, und welche die unabweisbare Voraussetzung für jenes persönliche Verhältniß ist, welches doch der Heilsgemeinschaft des Menschen mit Gott wesentlich ist. So kommt Luther zu einer ausschließlichen Machtstellung Gottes gegenüber der Kreatur und zu einer wesentlichen Unfreiheit des kreatürlichen Willens gegenüber dem Schöpfer. Durch jene wird der Gnadenwille, durch diese die Verantwortlichkeit alterirt und schließlich doch nicht erreicht, was erreicht werden sollte. Denn bewiesen soll werden die Unfreiheit des sündigen Willens zum Guten. In Wirklichkeit aber wird zu beweisen wenigstens versucht die Unfreiheit des kreatürlichen Willens zum selbständigen Wollen und zur sittlichen Entscheidung. Damit wird jenes nicht nur weit überschritten, sondern auch im Grunde aufgehoben.

Wie nun? Luther hat seine Schrift niemals zurückgenommen und die Konkordienformel hat sie sanktionirt!

Um dieß zu erklären, kommt ein Dreifaches in Betracht.

Für's Erste müssen wir uns vergegenwärtigen, um was es Luther eigentlich zu thun war. Mit dieser Erwägung gingen wir an die Betrachtung dieser Schrift. Die deterministischen Sätze, die Luther aufstellt, werden von ihm nicht um ihrer selbst willen gelehrt, sondern nur als allgemeinere philosophische Voraussetzungen und Stützen der von ihm vertretenen Wahrheit vom Unvermögen des sündigen Willens zum wahrhaft Guten. Wir sehen, wie sie diese Wahrheit mehr beeinträchtigen als stützen. Ihre Unvereinbarkeit mit dieser trat ihm nicht ins Bewußtsein. So konnte er auch fernerhin jene Sätze anerkennen in dem Sinne, daß er in ihnen nur diese Wahrheit meinte. Die Kirche aber konnte dieselben fallen lassen und sich auf die Wahrheit zurückziehen, welche Luther in dieser Schrift in einem entscheidenden Mo-

ment aus tiefster Erfahrung heraus und aus wahrem Schriftverständnisse vertreten und für die Zukunft gesichert hatte.

Zum Andern sind in dieser Schrift selbst diejenigen Momente hinreichend vorhanden, von welchen aus der deterministische Irrthum überwunden werden konnte und in der lutherischen Kirche überwunden worden ist. Diese Momente liegen vor Allem in dem Nachdrucke, mit welchem auf den in Jesu Christo und in dem Worte offenbaren Gott hingewiesen wird, welcher am Worte zugleich das Mittel seines Geistes hat.[1] Diese Verweisung aller unsrer Gedanken von dem verborgenen Willen Gottes im Himmel weg auf seine Gnadenoffenbarung in Jesu Christo, in welchem er allein gefunden und gefaßt sein wolle, bildet den Ausgangspunkt für diejenige Entwicklung, welche in der Konkordienformel ihren bekenntnißmäßigen Abschluß fand, so daß es denn innerlich wohl begründet ist, wenn diese hierauf zurückblickend sich mit diesem Anfang und diesen mit sich zusammenschließt und ihm ihre Sanktion ertheilt.

Zum Dritten bestätigt sich jenes dienende Verhältniß der deterministischen Sätze zu der eigentlich beabsichtigten Wahrheit und ihre Lösbarkeit von derselben, wenn wir die anderweitigen und späteren Aeußerungen und Erklärungen Luthers berücksichtigen.

Zu diesen haben wir nunmehr überzugehen.

Noch dem Jahre 1525 gehört sein bekanntes Sendschreiben an die Christen von Antwerpen an[2], in welchem er sie vor den mancherlei Rumpelgeistern warnt, welche jetzt die Christenheit verwirren wollen, und insonderheit vor dem, welcher meint den Abgrund der göttlichen Majestät ergründet zu haben und wie die zwei Willen Gottes, daß er nämlich auf der einen Seite die Sünde nicht will und auf der andern Seite sie doch verhängt, also will, mit einander bestehen möchten. Da sollen wir uns nun genügen lassen an dem offenbaren Willen, daß Gott die Sünde nicht will, und sollen den verborgenen Willen, mit dem er die Sünde will, unerforscht lassen. Das ist Gottes Heimlichkeit.

Man sieht: Luther hielt an seinem Satze von dem zweifachen Willen Gottes fest. Hier aber erscheint er unanstößig, denn der verborgene Wille ist nur eben der Geschichtswille oder das geschichtliche Wirken Gottes selbst. Nun schließt freilich das Schreiben mit der Verweisung auf seine Vorrede zum Römerbriefe, in welcher er, wie wir sahen, den calvinischen Begriff von der Prädestination, als der ewigen Versehung wer glauben und wer nicht glauben soll, vertritt. Aber er begnügt sich mit dieser kurzen Verweisung, ohne ihr in seiner positiven Ausführung eine weitere Folge zu geben.

1) Das macht er besonders in seiner mächtigen Schrift „wider die himmlischen Propheten" v. J. 1524 mit großem Nachdruck geltend. 29, 208. — 2) E. A. 53, 341 ff.

Luther gab seine Lehre von Gottes doppeltem Willen und absoluter Wirksamkeit nicht auf, aber er löste im praktischen Interesse die Lehre von der Sünde und Gnade immer mehr davon ab. So trat jene in den Hintergrund und verlor ihre praktische Bedeutung für die Verkündigung und den Glauben, und dagegen fiel aller Accent auf Gottes Heilsoffenbarung in Christo Jesu und Heilsdarbietung in den Gnadenmitteln.

Dieß ist der Fall in jener Trostschrift, welche er im Jahre 1528 an einen wegen der Versehung Angefochtenen richtete[1], und welche sich wesentlich von der an Rechenberg aus dem Jahre 1522 unterscheidet. Denn wenn er dort nur von der Gerechtigkeit Gottes zu reden weiß, an die man glauben müsse, so verkündigt er hier die allgemeine Gnade Gottes mit einem Nachdruck, wie sie nachdrücklicher nicht verkündigt werden kann. Es ist „sein ernstlicher Wille und Meinung, auch Befehl, von Ewigkeit beschlossen, alle Menschen selig zu machen, wie Ezech. am 18 (v. 23) klärlich gemeldet wird, da er sagt: Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Will er nun die Sünder, die unter dem weiten hohen Himmel allenthalben leben und schweben, selig machen und haben: so wollet ihr euch durch eure närrischen Gedanken, vom Teufel eingegeben, nicht absondern und von der Gnade Gottes scheiden, denn sich seine Gnade vom Aufgang bis zu dem Niedergang, von Mittag bis gegen Mitternacht reckt und streckt, und überschattet alle, die sich bekehren, wahre Reue und Buße thun und sich seiner Barmherzigkeit theilhaftig machen und Hülfe begehren, denn er reich ist in allen die ihn anrufen, Röm. 12. Dazu gehört ein rechter wahrer Glaube, der solch Zagen und Verzweifeln austreibe, welches ist unsre Gerechtigkeit."[2] Da ist denn der Gnadenwille als der allumfassende seiner Bestimmung nach gefaßt; er wird Wirklichkeit dadurch, daß der Einzelne durch den Glauben in seinen Umkreis eintritt. Denn als den Weg zu dieser allgemeinen Gnade zu gelangen, bezeichnet Luther in der weiteren Ausführung „den Sohn, der am Wege steht, da Jedermann fürüber gehen muß", und alle Mühseligen und Beladenen ruft, daß er sie erquicke.[3] „Also wollen wir unser Gemüth und Gewissen trösten, die bösen Gedanken stillen und ihnen Widerstand thun", „aus der gnadenreichen Verheißung, die sich — über Alles streckt, nichts abziehen noch kürzen", und so denn „von dem Wort der Gnade und Barmherzigkeit Gottes diese und dergleichen Gedanken von der Versehung Gottes urtheilen und judiciren."[4] „Kehre ein Jeglicher für seiner Thür, so werden wir alle selig, so bedarf es nicht viel Grübelns, was Gott in seinem Rath beschlossen habe, welcher selig sein soll oder nicht." „So du das Evangelium und Wort Gottes wirst annehmen und demselbigen an-

1) 54, 21 ff. — 2) A. a. O. S. 22. — 3) S. 23 ff. — 4) S. 26.

hangen und dich seiner Zusagung theilhaftig machen und dabei bis an das Ende verharren, so wirst du selig; wo nicht, verdammt in Ewigkeit."[1]

Das lautet nun allerdings ganz einfach: wer glaubt, der wird selig, und Christus ruft uns zu sich, daß wir glauben. Aber es fragt sich eben, wer zum Glauben kommt; denn wenn es doch gewiß ist, daß wir von uns selbst nicht zum Glauben kommen können, sondern Gott den Glauben in uns wirken muß, so entsteht das alte Problem, ob Gott in Jedem den Glauben wirken will, oder ob deswegen nicht Jeder zum Glauben kommt, weil nicht in Jedem Gott ihn wirken will. Darauf gibt Luther hier keine Antwort. Er tröstet mächtig mit der allgemeinen Gnade Gottes und fordert mit herzandringenden Worten auf, Christum im Glauben zu ergreifen. Aber kann ich Das?

Vergegenwärtigen wir uns Luthers Lehre aus der späteren Zeit im Zusammenhang der einzelnen Momente.

Es stehen einander gegenüber der alte Mensch und der neue Mensch. Der alte Mensch, das ist „der ganze Mensch, wie er von Adam geboren ist mit Leib und Seele, Wille, Vernunft und Verstand, der noch im Unglauben, Gottesverachtung und Ungehorsam ist, beide in inwendigen und auswendigen Stücken",[2] „vom Teufel verblendet und verderbet an der Seele, daß er Gott nicht vor Augen hat, noch ihm vertrauet, ja gar nichts fraget nach Gott."[3] Da versteht sich denn von selbst, daß kein Vermögen zum Guten da sein kann, „denn wir sind von Natur also geschickt, daß uns die Sünde beliebet und wir mit Lust immerdar darin fortfahren."[4] Der Mensch kann zwar äußere Ehrbarkeit leisten und Gutes thun, und das gefällt Gott wohl und er wird's auch nicht unbelohnt lassen; aber zum Himmelreich hilft das nicht.[5] Denn so groß auch diese menschliche Gerechtigkeit sein mag: „dennoch ist solche Weisheit und Tugend nichts vor Gott denn eitel Sünde und verdammlich, darum daß sie nicht geschieht in Gottes Gnade, das ist derselbige Mensch erkennet Gott nicht, ehret ihn auch damit nicht, meinet, er habe solches aus seinem Vermögen gethan; so daß denn dieß Alles nichts ist und eitel Verderben, es gleiße wie groß es immer mag"[6]. Denn es ist gar ein großer Unterschied „zwischen einem frommen Mann und einem Christen." „Ein frommer Mann ist wohl ein trefflicher theurer Mann auf Erden, ist aber darum noch kein Christ." „Er sei wie fromm er wolle, so ist und bleibt er solcher Frömmigkeit halben noch Adams Kind, das ist ein irdisch Mensch unter der Sünde und Tod." Ein Christ wird man nur durch die rechtfertigende Gnade „denn wenn es zum rechten Kampf kommt, da er vor Gericht stehen soll, da fühlet und siehet er, daß er mit seinem Leben und

1) S. 28. — 2) 9, 150. — 3) 9, 308. — 4) 3, 76. — 5) 4, 155 f. 6, 218. — 6) 7, 163.

Werken vor Gottes Zorn nicht bestehen kann, sondern muß mit alle demselben in Abgrund versinken. Sollen wir nun in solchen Nöthen bestehen wider Verzweiflung und überwinden, so müssen wir einen andern Grund haben denn unsere oder des Gesetzes Gerechtigkeit, nämlich die ewige Gerechtigkeit Christi, welche an dem Ort stehet, zur Rechten des Vaters, da sie der Teufel nicht umstoßen und Gottes Gericht nichts dawider klagen kann."[1] Die Rechtfertigung — das ist das Wesentliche des Christen.

Nun fragt sich aber, wie sich der Uebergang aus jenem Stande des alten Menschen in diesen des neuen vollziehe. Der Mensch vermag diesen Uebergang nicht ins Werk zu setzen, auch nichts dazu zu thun, sondern er muß Gottes Werk und That allein sein. „Denn hier siehet man klar, wie gar nichts die Vernunft und Natur vermag mit allen ihren Werken, denn Gott nur widerstreben, und wie noth sei die heilwärtige Gnade, daß unsere Werke abfallen und Gott allein in uns wirke."[2] So gibt es denn keine eigene Bereitung, welche für uns der Weg zur Gnade sein könnte. Christus allein, sein Werk und Wirken — „der Weg allein und kein anderer ists, dadurch wir von Sünden erlöset und gerecht werden."[3] Gottes allein ist Anfang, Mitte und Ende. „Und hiemit werden verdammt alle die schändlichen, unchristlichen Lehren vom freien Willen, so aus dem Papst, hohen Schulen und Klöstern kommen. Denn alle ihre Lehre ist, daß wir sollen anfahen und den ersten Stein legen. Wir sollen aus Kraft des freien Willens zum ersten Gott suchen, zu ihm kommen, ihm nachlaufen und seine Gnade erwerben. — Gott muß den ersten Stein legen und anfahen in dir, daß du ihn suchest und bittest. — Gottes allein ist Anfahen, Fördern und Vollenden. Alles was du anfähest, ist Sünde und bleibet Sünde, es gleiße wie hübsch es wolle; du kannst nichts denn sündigen, thue wie du willst. — Es ist kein anderer Anfang, denn daß dein König zu dir komme und fahe in dir an. Das gehet also zu: das Evangelium muß das allererste sein; das muß gepredigt und gehört werden u. s. w. — Daß du aber solches hörest und aufnimmst, ist auch deiner Kraft nicht, sondern Gottes Gnaden, die das Evangelium in dir fruchtbar macht, daß du ihm glaubest, denn du siehest, wie wenig ihr sind die es aufnehmen."[4] Hier ist der Satz, daß Gott allein Anfang, Mitte und Ende wirken muß, nur im religiösen Sinn gemeint wie er das Bekenntniß des Christen ist. Nicht anders ist die Meinung der berühmten, in den späteren Streitigkeiten oftmals citirten Stelle in der Auslegung des 90. Psalms v. J. 1534, daß zwar die Philosophie den Menschen ein vernünftiges Wesen nenne, die Theologie aber nichts davon wisse, sondern denselben eine Salzsäule nennen müsse, wie Lots Weib, der Gottes Zorn gar nicht fühlt.[5]

1) 12, 120 ff. — 2) 7, 144. — 3) 3, 423. — 4) 10, 8—10. — 5) Opp. lat. XVIII, 318. Disput. Vinar. 1563. p. 211 sq.

Denselben Charakter tragen mehrere Aeußerungen über den freien Willen welche uns in den Tischreden aufbewahrt sind.[1] Ausdrücklich erklärt er, daß es sich ihm nur um den „freien Willen gegen Gott und in der Seelen Sachen" handle.[2] Und was er darüber nun sagt, das ist aus innerster Erfahrung der Macht der Sünde, der Verderbung unsres Herzens und der Herrschaft des Teufels heraus geredet.

Das Entscheidende ist ihm immer die sittliche Beschaffenheit des Herzens. Daß dieses aber durchaus böse sei, ist ihm unfraglich. So sind also „die geistlichen Kräfte nicht allein verderbt, sondern auch durch die Sünde ganz und gar vertilgt, beide in Menschen und Teufeln, also daß da nichts anders ist denn ein verderbter Verstand und ein solcher Wille, der Gott aller Dinge feind und wider ist, der auf nichts anders denket noch trachtet, denn nur allein auf das so Gott entgegen und wider ist."[3] Daraus folgt denn, daß der Mensch zu seiner Bekehrung schlechterdings nichts beitragen kann. Luther lehnt ausdrücklich, auf eine bestimmt vorgelegte Frage, allen Synergismus ab. „Der Wille des Menschen wirket und thut nichts überall dazu in seiner Bekehrung und Rechtfertigung. Non est efficiens causa justificationis sed materialis tantum, sondern leidet nur und ist die Materia in welcher der heil. Geist wirket (wie ein Töpfer aus dem Thon einen Topf macht), auch in denen die widerstreben und widerspenstig sind, wie in Paulo." Denn Pauli Bekehrung sei nicht eine Ausnahme, sondern die allgemeine Regel.[4] Man wird allerdings aus diesen Worten seine anderweite Anschauung über das Verhältniß des menschlichen Willens zum göttlichen erkennen dürfen, nach welcher der menschliche Wille nur als ein zu bearbeitender Stoff für den göttlichen erscheint, nur als Objekt nicht als Subjekt. Der Uebergang aus dem einen Stand in den andern wird zu wenig ethisch vermittelt gedacht. Zwar wirkt der heilige Geist durch das Wort — wie er weiter ausführt —, und wenn er sich auch sein Majestätsrecht wahrt, vermöge dessen er sich nicht an das Wort gebunden hat, sondern sich mit dem Wort verbindet und dasselbe „im Herzen kräftig und thätig macht, wenns ihm gefällt"[5], so wirkt er doch nicht ohne das Wort, sondern immer nur durch dasselbe, so daß wir denn das Wort und Predigtamt hoch halten sollen. Aber er kommt doch immer wieder auf das Bild und den Gedanken zurück, daß der heilige Geist uns durch das Wort „zurichten und schaffen" muß „wie ein Töpfer seinen Thon".[6] Nur in dem Einen könnte man eine Ueberwindung dieser Anschauung und eine mehr ethische Betrachtungsweise sehen, wenn nämlich Luther — wie wir das aus seiner früheren Zeit her kennen — von einem „Stillehalten" redet. Denn wenn wir „gar nichts dazu thun, denn daß wir stillhalten, leiden und

1) 58, 214 ff. — 2) 58, 227. — 3) 58, 234 f. — 4) 58, 224. — 5) 58, 224. 225. — 6) 58, 225.

lassen uns Gott helfen und zu Bürgern, ja Kindern Gottes machen"[1] — so ist das nicht die reine Passivität eines bearbeiteten Stoffs, sondern die aktive Passivität eines Subjekts. Aber er zieht hieraus doch nicht die Konsequenzen, so daß er dadurch eine ethische Vermittlung auf Seiten des Menschen für den Uebergang aus dem alten Stand in den neuen suchte. Noch weniger sucht er sie etwa durch einen positiven Zusammenhang zwischen beiden. Er leugnet alle Vorbereitung des Neuen im Alten. Nur zwei Reiche, Gottes und des Teufels kennt er, und wer dem letzteren angehört, wie dieß bei allen Menschen von Haus aus der Fall ist, der kann gar „nichts anders thun denn was dem Teufel lieb ist"[2] — so daß es also keine vorbereitenden Momente im natürlichen Lebensgebiete gibt und keine Fäden von diesem zu jenem gehen, welche einen vorläufigen Zusammenhang herstellten und eine vorläufig anwartschaftliche Zugehörigkeit zu jenem begründeten. So begegnen uns denn auch Aeußerungen in prädestinatianischem und deterministischem Sinn. Wenigstens rühmt er den Laurentius Valla als den besten Welschen den er sein Lebtag gesehen oder erfahren habe: de libero arbitrio bene disputat[3] — denselben mit dessen Bestreitung Melanchthon in den späteren Ausgaben seiner loci den Artikel de libero arbitrio beginnt. Auch auf seine Schrift gegen Erasmus verweist er einmal[4], aber allerdings nur in dem Sinne, daß er darin das Unvermögen zum wahrhaft Guten bewiesen habe.

Man kann nicht besser und tröstlicher von der Versehung reden, als Luther thut, wenn er anweist dieselbe in den Wunden Christi zu suchen, und nicht die göttliche Majestät ergründen zu wollen[5], wie er denn immer wieder ermahnt das Spekuliren zu lassen und bei der Krippe und den Windeln zu bleiben, darin Christus liegt.[6] Aber wenn sich nach dieser Betrachtungsweise das ewige Geschick des Menschen nach seinem Verhalten des Glaubens oder Unglaubens entscheidet, so scheint an andern Stellen doch wiederum Luther die Entscheidung in Gottes heimlichem Willen zu finden. Zwar was er in seinem Briefe an Kaspar Aquila v. J. 1530 hierüber sagt[7], das kann man vom Geschichtswillen verstehen. Aber anderwärts leitet er von dem unerforschlichen Rath wieder ab, daß Gott „diesen verdammt, jenen gerecht und selig macht"; allerdings „nicht ohne gewisse Ursach"[8]; aber die letzte Ursache liegt nach Luthers Meinung wohl schwerlich im Menschen, in dessen Glauben oder Unglauben, sondern in Gott selbst. Denn daß Gottes Wort so unterschiedlich wirkt, ist Gottes Gericht und heimlicher Wille: der Wind bläset wo er will[9]; und warum Gott den Sinn der Bösen nicht ändert — auf diese Frage gibt es keine Antwort.[10]

---

1) 58, 230. — 2) 58, 226. — 3) 58, 239. — 4) 58, 222. — 5) 58, 164. — 6) 58, 211. — 7) 58, 214. 215. — 8) 58, 138. — 9) 58, 40. — 10) 58, 198.

So wenig die Tischreden geeignet sind zum eigentlichen Nachweis von Luthers Lehre zu dienen, so bestätigen und verstärken sie doch den Eindruck den wir auch von seinen übrigen Aeußerungen erhalten. Man sieht deutlich: die philosophische Frage tritt ihm hinter die religiöse und theologische ganz zurück. Daß er in seiner Schrift gegen Erasmus jene in diese hereingezogen, kommt ihm kaum zum Bewußtsein. Man wird deßhalb sagen dürfen, daß er mehr mit großartiger Unbefangenheit und Sorglosigkeit sich dort auf dem gefährlichen Boden deterministischer Anschauung bewegt hat, als daß er eine systematisch durchdachte Theorie sich gebildet und vorgetragen hätte.

Dieß bestätigt sich uns, wenn wir zu seinen Schriften zurückkehren und vergleichen, was er in denselben über die Prädestination und Gottes Verhalten äußert.

Wir finden eine ganze Reihe von Aussagen, welche die allgemeine Gnade so entschieden lehren, daß dadurch aller partikulare Prädestinatianismus ausgeschlossen scheint.[1] Seine Aeußerungen aus den Jahren 1525 und 1528 — aus dem Sendschreiben an die Christen Antwerpens und aus der Trostschrift über die Versehung — habe ich bereits oben angeführt, aber zugleich darauf aufmerksam gemacht, daß sie nicht die letzten Fragen lösen. In der Auslegung des 17. Kap. Joh. v. J. 1530 führt er zu den Worten „so durch ihr Wort an mich glauben werden" gegen die Schwarmgeister aus, daß das Wort das Mittel sei wodurch man zum Glauben kommt. Denn daß viele nicht glauben beweist nicht, daß nicht das Wort den Glauben bewirke, sondern das Wort bleibt doch das Mittel „dadurch der Glaube ins Herz kommt und ohne dasselbige Niemand glauben kann. Gleich wie das Erdreich keine Frucht bringen noch tragen kann ohne den Samen, obwohl der Same nicht allezeit bekleibet und aufgehet, welches ist nicht des Samens, sondern der Erden Schuld."[2] In ähnlicher Weise hatte vordem Erasmus gegen ihn sich auf die Verschiedenheit des Erdreichs berufen, Luther aber diese abgewiesen. Der Widerspruch zu seiner früheren Stellung wird aber nicht so direkt sein als er scheint. Was er nachweisen will ist nur dieß, daß es nicht des Wortes Schuld ist wenn Einer nicht glaubt, als ob dieß nicht Mittel des Glaubens wäre. In wiefern es des Menschen Schuld sei, gibt er außer dem Bild nicht näher an. Es kann jener verschiedene Erfolg des Wortes immerhin zugleich noch göttlich begründet sein. Es ist ihm nur darum zu thun das Gnadenmittel zu wahren. Das ist sein Interesse in der Zeit nach dem Auftreten der Schwarmgeisterei. In dieser Betonung der Gnadenmittel liegt die Ueberwindung der absoluten Prädestination als Konsequenz. Aber ob Luther diese Konsequenz im Gegensatz zu seiner früheren Lehre mit Bewußtsein gezogen habe?

1) Diese macht Philippi in seiner o. a. Abhandlung, Beitrag zur Beantwortung u. s. w. gegen Lütkens geltend. — 2) 50, 251.

„Wer da wissen will — predigt er an Epiphanias 1532[1] — wie unser Herr Gott gegen uns gesinnet sei, der hebe von unten an.“ „Aber da hebt sich ein sonderlich Unglück, daß jedermann aus schändlichem und schädlichem Vorwitz will am ersten anheben mit der Versehung dieses und jenes. Weil Gott alle Dinge gewußt, warum er des Menschen Fall nicht vorkommen habe? Warum er doch der Welt zusehe und lasse sie ihr eigen Verdammniß fördern, so er doch wohl dafür sein und sie bekehren könnte, daß sie müßte fromm sein? u. s. w.“ Darauf antwortet Luther nicht etwa, daß Gott dieß nicht könne, weil es wider die Natur eines persönlichen Willens sei u. dgl., oder daß es Gott jedem wirksam möglich mache zu glauben, sondern nur man solle solche Fragen lassen: „wer mit solchen Fragen will anheben, Gott zu erkennen, der wird eigentlich den Hals brechen.“[2]

Dagegen verkündigt er in der Predigt am Tage Mariä Reinigung[3] rückhaltlos den allgemeinen Gnadenwillen als den in Christo Jesu offenbar gewordenen „darum muß es eigentlich Gottes Wille und Meinung sein wie St. Paulus 1 Tim. 2 auch sagt: daß allen Menschen soll durch Christum den Heiland geholfen werden“ — also Gottes voluntas beneplaciti, nicht bloß signi, „der gern wollte daß es uns in Ewigkeit wohl ginge und selbst alles verordnet und schaffet das dazu gehört.“ „Daß nun etliche und gleich der meiste Theil verdammt und nicht selig werden, das geschieht eigentlich nicht daß es Gott so wolle haben —, sondern daß die Leute sich solchem gnädigen Willen Gottes nicht nach halten, noch diesen Heiland wollen annehmen, den doch Gott darum geordnet hat, daß er allen helfen soll.“ Es liegt also nur daran, daß man wolle sich helfen lassen. So ist der Mensch selbst durch seinen Unglauben daran Schuld, wenn er verloren geht. — Aber kann ich mir helfen lassen wollen?

„Die Predigt des Evangelii gehet insgemein und öffentlich — heißt es in der Predigt über das Evangelium Septuagesimä 1534[4] —; wer es nur hören und annehmen will.“ Also die vocatio ist universalis und seria. „Das aber sind Auserwählte und Gott wohlgefällige Leute die das Evangelium fleißig hören, an Christum glauben, den Glauben mit guten Früchten beweisen“ u. s. w. „Dieser Verstand ist der rechte Verstand, der Niemand ärgern kann, sondern bessert die Leute.“ So lautet seine Unterweisung über Gottes Versehung, wie er sie den „ungöttlichen Gedanken: wen Gott erwählet hat, der wird ohne Mittel selig“, als ob man ohne eigenes Zuthun selig werde, gegenüberstellt, dagegen alle Fragen über Gottes unbegreifliche Majestät und Versehung abweist. — Aber so sehr man auch diese Fragen über Gottes Majestät, und mit Recht, schweigen heiße, die Fragen des theologischen

1) 1, 233. — 2) Vgl. hiermit die Predigt über die Trin.-Epistel in der Kirchenpostille, 9, 16 f. — 3) 2, 116 ff. — 4) 2, 84—86.

Denkens können doch bei jener Antwort nicht stehen bleiben. Denn welche sind es nun, welche das Evangelium so hören, daß sie Glauben daran gewinnen? Ist das nur im Menschen, in keiner Weise in Gottes Versehung und Wille begründet? Wie weit erstreckt sich diese Versehung, nach der man nicht fragen soll? Nur auf das zeitliche oder auch auf das ewige Geschick, und auf dieses als bedingender Wille oder als eine erst durch das Wissen bedingte Bestimmung? Hierauf fehlt die Antwort. Nach dem ganzen Charakter der Ausführung die Luther in dieser Stelle gibt scheint sie im antiprädestinatianischen Sinne ausfallen zu müssen.

Aber wenn wir ein andres Mal, in der Predigt über das Evangelium des Stephanstags, in der Kirchenpostille[1] lesen, daß das Wort: wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen — ein Anthropomorphismus und ebenso zu verstehen sei, wie wenn Gott Reue oder Zorn zugeschrieben werde, „so doch keine Reue in Gott ist“ und „kein Zorn in ihm ist“,[2] so wird dadurch allerdings der allgemeine Gnadenwille und die vocatio seria et efficax wieder zweifelhaft gemacht.

Auf die Behauptung des Pfarrers zu Kahla in seiner Auslegung über 1 Joh., daß Auserwählte, auch wenn sie in öffentliche Sünden fallen, doch den heiligen Geist behalten, antwortet Luther in dem gemeinschaftlich mit Bugenhagen und Melanchthon ausgestellten Bedenken v. J. 1536, daß man die Frage über die verborgene Auserwählung mit dem Urtheil über die Sünde nicht vermengen soll[3], so daß also jene anerkannt, nur aber ihr keine praktische Folge und Bedeutung gegeben wird.

Außer den Spuren der zurückgestellten Lehre von der absoluten und partikularen Prädestination fehlen auch die der deterministischen Anschauung nicht. In der Auslegung des Propheten Jesajas v. J. 1534 (1532) lesen wir zu Kapitel 10, 11 daß alle Kreaturen, seien es unvernünftige oder leblose, seien es vernünftige, Gott gegenüber einander gleich stehen und gleicher Weise nur wie ein lebloses Mittel in der Hand Gottes seien. Gott ist die uns allzeit treibende und bewegende Macht, die nicht ruht noch rastet, noch uns rasten läßt, und wir sind mit allem unsrem Denken und Vermögen nur wie eine Säge oder ein Stab in der Hand Gottes.[4] Diese Gedanken sind

1) Dieser Theil der Kirchenpostille gehört zwar der Zeit vor 1525 an, aber Luther hat die im J. 1543 durch Cruciger besorgte Ausgabe ausdrücklich anerkannt, vgl. 7, 18. — 2) 10, 224. — 3) 55, 161 ff. — 4) Docet praeterea nos haec similitudo, quod simpliciter nihil nec vere bonum, nec malum facere possumus contra assertores liberi arbitrii, serra enim ipsa se non facit, neque opus serrae est serrae opus, sed agitantis eam, qui si cesset agitare, rubigine perit. Sic nos sumus opera dei, quae deus agitat. Neque valet quod objiciunt, serram esse rem inanimatam, ergo ineptam similitudinem esse. Nam deus potentissimum monarchum cum omnipotentia et sapientia sua serrae comparat, qui certe est vivum instrumentum et tamen comparatur cum mortuo instrumento. Nec debet distingui creatura erga creatorem. Nam

die entschiedensten Reminiscenzen aus der Schrift gegen Erasmus. Nur muß man anerkennen, daß Luther mehr das geschichtliche Verhalten des Menschen als seine innere sittliche Entscheidung im Sinne hat. Aber seine Worte lauten doch so allgemein, daß die letztere nicht ausgeschlossen ist.

Die eigentliche Entscheidung jedoch über Luthers spätere Lehre liegt in seiner, wie bekannt im Jahre 1536 begonnenen, Auslegung der Genesis, in der er zu wiederholten Malen ausdrücklich auf die Frage zu sprechen kommt. So vor Allem zu Gen. 6, 6.[1] Das sei die Stelle die Augustin und er oft gebraucht habe zum Beweis, daß wir ohne die Gnade oder den heiligen Geist nichts vermögen als zu sündigen[2] — was man gern eine antipelagianische Uebertreibung Augustins nenne, da es doch Lehre der ganzen Schrift sei. Das sei aber nur im theologischen, nicht im philosophischen Sinne zu verstehen, d. h. in Beziehung auf das Verhältniß zu Gott und das ewige Leben und nicht in Bezug auf das äußere der Vernunft untergebene Leben. Für jenes nun gilt, daß der Mensch ohne den heiligen Geist bei allen Tugenden doch ein Gottloser sei; denn auch seine besten Gedanken von Gott, Gottesverehrung und Gottes Wille seien eitel dicke Finsterniß.[3] So disputiren die heidnischen Philosophen zwar zuweilen ganz gut von der alles regierenden Providenz Gottes; aber weil sie daneben nichts wissen von der Sendung des Sohns durch den Vater — mit andern Worten, nur vom heimlichen nicht vom offenbaren Willen Gottes —, so sei Alles was sie sagen nur Unwissenheit und Lästerung.

Wenn es in jener Stelle heiße, es gereute Gott, daß er Menschen gemacht, so haben die Scholastiker diesen Ausdruck von einer scheinbaren Veränderung des göttlichen Willens — da doch Gottes Rathschlüsse ewig und unveränderlich sind — zu erklären gesucht durch die Unterscheidung einer voluntas signi und voluntas beneplaciti, von denen jene die Seite der Veränderlichkeit in Gottes Verhalten, diese seine Unveränderlichkeit bezeichne. Luther will aber solche Ausdrücke, wie sie in der Schrift oftmals vorkommen, lieber so erklärt wissen, daß was von den Menschen gelte die im Dienste Gottes stehen, hier also von Noah, auf Gott selbst übertragen werde.[4] So hält also Luther Gott außerhalb der Geschichte und verneint ein geschichtliches Verhalten Gottes im eigentlichen Sinn; vielmehr ist ihm Gottes verborgner Wille die stets sich gleichbleibende, unabänderliche Macht des Geschehens.[5] Dieser Frage des Willens der Majestät geht aber Luther gern aus dem

si creatorem respicias, non plus potest humana sapientia et potentia, quam baculus vel stipula. Sed distinctio est creaturarum inter se, ibi altera alteri praestat etc. XXII, 117 sq. — 1) Opp. lat. II, 163 ff. — 2) p. 163. — 3) p. 166 sq. — 4) Quod igitur Moses dicit, deum videre et poenitere, haec vere fiunt in cordibus eorum qui ministerium verbi habent etc. p. 169. 176 sq. — 5) Est igitur deus ab aeterno firmus in suo consilio et constans. p. 170.

Wege.[1] Gott hat sich uns in äußere Zeichen gekleidet in denen wir ihn finden und fassen sollen: Taufe und Abendmahl, Wort und Absolution: haec sunt divina simulacra et voluntas signi, per quae pro nostro captu nobiscum agit. Igitur in haec tantum intuendum est. Voluntas beneplaciti (sive substantialis et divina) simpliciter dimittenda est.[2] Dieser in die Thatsachen der geschichtlichen Offenbarung und die äußern Zeichen eingehüllte Gott ist es den wir ertragen können und brauchen; der bloße Gott und sein wesentlicher Wille ist uns unerträglich. Aber man nennt diesen Willen der Majestät mit Unrecht voluntas beneplaciti, da man vielmehr den Willen der Gnade, die voluntas signi, so nennen sollte. Mit einem Worte: Jesus Christus ist die voluntas beneplaciti Gottes.[3]

Es ist zwar zunächst nur eine Polemik gegen den Sprachgebrauch und nicht unmittelbar gegen die Lehre, was die angeführte Stelle enthält. Aber sie geht doch über diesen nächsten Zweck hinaus und stellt zugleich die Lehre selbst über den Willen Gottes zurecht. Gottes Gnadenwille selbst ist in Christo und den Zeichen und Mitteln der Gnade offenbar und will darin erkannt und ergriffen sein. Darauf sind wir verwiesen. Aber hinter diesem Willen des Herzens steht ein Wille des Wesens Gottes, hinter dem offenbaren der heimliche. Wie sich beide zu einander verhalten bleibt unklar und ungewiß. Es liegt Alles daran, daß der letztere nicht den ersteren unsicher mache und seinen Trost verderbe. Dafür weiß Luther keinen andern Rath als daß man den Willen des Wesens Gottes ignorire. In ein positives Verhältniß zu einander weiß und wagt er sie nicht zu setzen. Zwar ist die calvinische Prädestination überwunden durch jene Identificirung der voluntas beneplaciti und voluntas signi. Denn Gottes eigentliche Herzensmeinung kommt in Christo und dem Wort zu Tage. Aber ist es der ganze Wille der hierin offenbar wird? Luther ist noch ebenso stark wie früher beherrscht von dem Gefühl der Alles durchdringenden und bestimmenden Macht Gottes, die nicht ruht noch rastet und den Menschen und seinen Willen nicht rasten läßt. Sie hat keine Schranken und keine Gesetze nach denen man sie finden und fassen könnte. Gott als die Liebe und Gott als die Macht stehen unvermittelt neben einander. Daß diese durch jene sich beschränke um ihr zu dienen — dieser Gedanke steht ihm, so viel ich sehe, fern. Damit sind denn auch immer die Voraussetzungen der

---

1) Sequor autem ego hanc perpetuam regulam ut, quantum potest, tales quaestiones vitem, quae nos protrahunt ad solium summae majestatis. p. 170. — 2) p. 172. — 3) Haec voluntas beneplaciti divini ab aeterno disposita est et in Christo revelata et exhibita. Haec est vivificans, suavis et amabilis voluntas, quare sola merebatur dici voluntas beneplaciti. — — Impossibile est, ut se animus erigat, nisi in hanc voluntatem beneplaciti respiciat, quam nos sic appellamus, h. e. in filium dei, qui nobis pingit animum et voluntatem patris sui, quod non irasci peccatoribus, sed iis per filium velit misereri, sicut dicit: Philippe qui me videt videt patrem meum. II, 175 sq.

deterministischen Anschauung unüberwunden vorhanden, und können jeder Zeit noch sich geltend machen.

Auf den verborgenen Willen und Wahl kommt Luther zu 6, 18 wieder zurück, wenn auch nur vorübergehend, um vor den Spekulationen darüber zu warnen und auf die Bezeugung Gottes in Wort und Sakrament zu verweisen. Denn die verborgene Wahl, nach welcher Gott Alles von Ewigkeit her bei sich beschlossen und geordnet hat, stehe im Widerstreit mit seinem geoffenbarten Willen. So sollen wir also die einzelnen Fälle des Glaubens und des Unglaubens, der Rettung und des Verlorengehens nicht aus jener zu erklären suchen wollen; denn wir vermögen das nicht.[1] Nicht dieß ist demnach die Meinung, daß diese einzelnen Fälle in jenem verborgenen Willen nicht an sich begründet wären: nur wir vermögen diese Begründung nicht zu finden und gehen irre, wenn wir sie suchen. Nicht in der Sache, objektiv, sondern in uns, subjektiv, liegt der Grund für die Warnung vor jenen Spekulationen. Daraus ergibt sich denn auch, daß der heimliche Wille sich nicht etwa bloß auf das zeitliche, der offenbare dagegen auf das ewige Geschick beziehe. Denn wenn wir den einzelnen Fall nicht aus jenem, sondern nur aus diesem Willen erklären sollen — nicht als ob er nicht auch in jenem begründet wäre, sondern weil wir diese Begründung nicht zu erkennen vermögen — so wird nicht zweierlei sondern dasselbe Gebiet beiden Willen Gottes zugeschrieben. Nur sollen wir uns bloß an den offenbaren halten. Und Beispiele wie Hams — fährt Luther an jener Stelle fort —, der von Gott zuerst erwählt und gerettet, dann verworfen wurde, lehren uns, daß wir nicht sicher werden sollen, damit wir nicht durch Sicherheit aus der Gnade fallen.

Es ist demnach das ewige Geschick des Menschen geschichtlich begründet in Gottes heilsmäßigem, dem ewigen Gnadenwillen seines Herzens entsprechenden Wirken und in des Menschen entsprechendem Verhalten. Das ist die Betrachtungsweise bei der wir stehen bleiben sollen. Hierüber lehrt Luther so, daß das kirchliche Bekenntniß seine Lehre und Lehrdarstellung völlig und wörtlich herübernehmen konnte und ihr nichts hinzuzufügen brauchte. Wir finden die Lehre des 11. Artikels der Konkordienformel vollständig auch bei Luther, zumal beim späteren. Die Lehre von den Gnadenmitteln ist es vornämlich, aus der sich jene entwickelt hat. Aber daneben ist das ewige Geschick des Menschen auch ewig begründet im Willen der Majestät, unabhängig von des Menschen Verhalten. Diesen Gedanken seiner früheren Zeit hält Luther aufrecht. Aber er gibt ihm keine praktische Folge; wir sollen und können ihn nicht verwenden. Und brauchen es auch um so weniger, als jene

1) Nec referamus huius modi exempla ad electionem occultam, qua deus omnia secum disposuit ab aeterno. Hanc enim animo complecti non possumus, et videmus eam pugnare cum voluntate dei revelata. II, 205.

geschichtliche Begründung ihre volle Wahrheit in sich hat, es mag sich mit der andern Begründung verhalten wie es wolle, so daß wir also des göttlichen Gnadenwillens völlig gewiß sein können, auch wenn wir des Majestätswillens ungewiß sind. So hört jener Satz vom Majestätswillen auf ein Satz der Religion und Theologie zu sein und wird zu einem Satz der Spekulation; jene löst sich von dieser und schließt sich mit voller innerer Wahrheit in sich selbst ab. Es war daher richtig, daß das kirchliche Bekenntniß sich auf jene Seite der Betrachtung beschränkt und diese andere völlig ignorirt hat und für jene sich mit aller Entschiedenheit auf Luther berief, obgleich bei diesem doch auch zugleich die andere Betrachtungsweise im Hintergrund seines theologischen Denkens steht.

Ich kann nach diesem Allen allerdings Lütkens nicht beistimmen, wenn er den Unterschied des späteren und des früheren Luther in der Prädestinationslehre nur auf die Lehrweise, wie sie durch die praktischen Rücksichten bestimmt ist, beschränkt;[1] aber ebensowenig Philippi, wenn dieser den späteren Luther für einen reinen Antiprädestinatianer erklärt.[2]

Aber es fragt sich, ob das gefundene Resultat sich uns aus der Betrachtung der Auslegung von Gen. 26,9[3] bestätige, deren testamentarische Erklärungen hier die schließliche Entscheidung zu geben haben. Luther nimmt hier Anlaß, sich energisch gegen den Mißbrauch zu erklären und zu verwahren, welchen Viele, besonders Vornehmere, mit der Lehre de praedestinatione sive praescientia divina trieben, um ihr epikuräisches Wesen mit ihr zu rechtfertigen. Die Nachdrücklichkeit, mit welcher er dieß thut und seine Schrift de servo arbitrio wie die übrigen gegen jenen Mißbrauch verwahrt, läßt deutlich erkennen, daß sich Luther selbst solche verwerfliche Mißdeutung seiner Aeußerungen hat gefallen lassen müssen. Da ist es nun von Bedeutung, daß Luther, was er in seiner Schrift de servo arbitrio und sonst über den Unterschied des heimlichen und des offenbaren Willens und über die Nothwendigkeit alles Geschehens gelehrt, nicht zurücknimmt, sondern aufrecht erhält und nur gegen Mißdeutung und Mißbrauch sicher zu stellen sucht.[4]

Es ist die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Jesu Christo und

1) Luthers Prädestinationslehre u. s. w. z. B. S. 93, 101 f. — 2) Beitrag u. s. w. a. a. O. z. B. S. 182. Mehr stimme ich mit Harnack überein: nur daß ich das noch vorhandene spekulative Element in stärkerem Grade glaube betonen zu müssen. — 3) VI, 290—300. — 4) Sic igitur in libello de servo arbitrio et alibi docui esse distinguendum, quando agitur de notitia vel potius de subjecto divinitatis. Aut enim disputandum est de deo abscondito, aut de deo revelato. De deo quatenus non est revelatus, nulla est fides, nulla scientia et cognitio nulla. Atque ibi tenendum est quod dicitur: quae supra nos, nihil ad nos. p. 292. — Scripsi autem inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria; sed simul addidi, quod adspiciendus sit deus revelatus. p. 300.

der göttlichen Selbstbezeugung in den Gnadenmitteln, die Luther als den festen Grund unsrer Gewißheit der göttlichen Versehung und Erwählung geltend macht. Daran ist ihm Alles gelegen, und immer wieder kommt er hierauf zurück.[1] Und von hier aus weist er die Gedanken und Versuche unmittelbarer Erkenntniß des göttlichen Majestätswillens mit den allerstärksten Worten als gottlose, diabolische u. s. w. zurück, denen wir mit unsrem einfachen Christenglauben an unsern Herrn und Heiland entgegenzutreten und dadurch jene Versuchung zu überwinden haben.[2] Denn an Gottes Willen zu zweifeln ist die größte Sünde. Diesen seinen Willen aber hat er uns in den Sakramenten zu sehen und zu greifen gegeben. So sollen und können wir unsrer Prädestination völlig gewiß sein.[3]

Luther hebt also das frühere Wort esse omnia absoluta et necessaria nicht auf[4], er negirt die praedestinatio dei absconditi nicht.[5] Er verweist nur so ausschließlich auf die andere Betrachtung, daß dieser dadurch die faktische Existenz und Bedeutung im theologischen Denken entzogen wird. Denn was soll ein Gedanke, den man nicht denken soll? Und wozu dient eine Wahrheit, die zu denken Gottlosigkeit ist? Hierin liegt ein innerer Widerspruch, der um so mehr das kirchliche Bekenntniß berechtigt, diesen Satz vom Majestätswillen völlig zu ignoriren und die Wahrheit Luthers vom Gnadenwillen davon gänzlich zu isoliren und rein in sich abzuschließen. Diese Loslösung ist es, die sich in der Entwickelung der Lehre Luthers vollzieht. Die veränderte Bedeutung und Stellung, welche ihm der heimliche Wille Gottes erhält, ist eine Veränderung nicht bloß seiner Lehrweise, sondern auch seiner Lehre. Denn der offenbare Wille ist nicht mehr durch den heimlichen unsicher

1) Tum plane tollitur incarnatio filii dei, passio et resurrectio et quidquid fecit pro salute mundi. Quid proderunt prophetae ac tota scr. sacra? Quid sacramenta? — Quid proderat instituere sacramenta si incerta sunt aut irrita prorsus ad nostram salutem? p. 291. — Si enim non stat promissionibus suis deus, tum de nostra salute actum est. p. 292. — Id unum age, ut suscipias filium, ut placeat in corde tuo Christus in sua nativitate, miraculis et cruce. Ibi enim est liber vitae, in quo scriptus es. — Si vis effugere desperationem —, omitte speculationem de deo abscondito. p. 294. — Deus enim non ideo de coelo descendit, ut faceret te incertum de praedestinatione, ut doceret te contemnere sacramenta, absolutionem et reliquas ordinationes divinas. Imo ideo instituit, ut redderet te certissimum et auferret morbum dubitationis ex animo tuo, ut non solum corde crederes sed etiam oculis carnalibus adspiceres et manibus palpares. Cur igitur rejicis ista et quereris te nescire, an sis praedestinatus? tu habes evangelium, es baptisatus, habes absolutionem, es Christianus et tamen dubitas ac dicis te nescire utrum credas an non, num pro veris habeas quae de Christo in verbo et sacramentis praedicantur. p. 294. 295 und öfter. — 2) z. B. p. 297 sq. — 3) De deo certo et indubitanter statuere debes, eum esse tibi propitium propter Christum, te redemtum et sanctificatum esse pretioso sanguine filii dei: atque ita de praedestinatione tua certus eris, remotis omnibus curiosis et periculosis quaestionibus de dei arcanis consiliis, ad quae impellere nos Satan, sicut primum parentem impulit, conatur. p. 299. — 4) p. 300. — 5) p. 300.

gemacht, sondern in sich unbedingt gewisse Wahrheit. Wenn nun trotzdem Luther einen Satz festhält, vor dem er auch zugleich stets warnt, so muß ihn das übermächtige Gefühl, darin eine Wahrheit auszusprechen, dazu bestimmt haben. Und allerdings ist eine Wahrheit darin, wie wir sahen, welche in der melanchthonisch bestimmten Theologie nicht zur vollen Anerkennung gekommen ist. Aber in der Fassung Luthers freilich verbindet sich mit dieser Wahrheit ein Moment des Irrthums, dessen Folgerungen, wenn man Ernst damit machen wollte, die tröstliche Gewißheit jener anderen Wahrheit vom offenbaren Willen erschüttern würde. Dieser Irrthum besteht in der Beziehung des heimlichen Willens zugleich auch auf das Gebiet des ewigen Geschicks, das sich doch durch den offenbaren Willen und das Verhalten des Menschen zu diesem bestimmt. Denn bezöge er sich nicht hierauf, bezöge er sich nur auf das zeitliche Geschick, so brauchte Luther nicht so vor seinen satanischen Abgründen zu warnen, wie er thut. Thut er das aber, erachtet er diese Wahrheit für so gefährlich, so gibt er damit unwillkührlich zu erkennen, daß in ihr ein bedenklicher Irrthum enthalten sein müsse.

Es liegt, wenn ich mich nicht täusche, fast Alles an einer doppelten Erkenntniß: für's Erste, daß für das Zustandekommen des Glaubens das eigene persönliche Verhalten gewahrt bleibe und dasselbe in seiner Wirklichkeit nicht als rein ausschließliches Werk und That Gottes gedacht werde; zum Andern, daß die Prädestination nicht unmittelbar und ohne Weiteres auf die Einzelnen bezogen werde. Wird beides nicht festgehalten, so ist die Gefahr dort des deterministischen, hier des prädestinatianischen Irrthums vorhanden. Die Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Willens Gottes aber hat ihr Recht und ihre Nothwendigkeit als Unterscheidung des Machtwillens und des Heilswillens. Jener ordnet das natürliche Gebiet des geschichtlichen Weltverlaufs, dem wir vermöge unsrer Naturseite eingefügt sind, und welcher unser zeitliches Geschick bestimmt. Dieser geht auf das Gebiet der sittlichen Entscheidung und Heilsaneignung, welche sich in unsrem Personenleben vollzieht und unser ewiges Geschick bestimmt. Wie unsre Naturseite nur für uns als persönliche Wesen ist, so ist auch der Machtwille Gottes nur für den Heilswillen, es hat sich die Macht der Liebe zu Diensten gestellt. Aber wir können in der geschichtlichen Wirklichkeit dieses Dienstverhältniß nicht nachweisen, die Einheit beider, somit die Allgemeinheit der Gnade nicht aufzeigen. Vielmehr scheinen beide in unvereinbarem Widerspruch mit einander zu stehen. Darin hat Luther Recht. Nur hat er beiden Willen dasselbe Gebiet angewiesen und auch späterhin die Scheidung der Gebiete, in die sich jene besondern, nicht entschieden genug vollzogen. Darin besteht sein Irrthum.

7. Die Lehre Melanchthon's.[1]

Die Geschichte, welche die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade in unsrer Kirche durchgemacht hat, hängt auf das Engste mit den Veränderungen zusammen, welche diese Lehre in der Theologie Melanchthon's erfahren. Drei Perioden hat sie hier durchlaufen: die der absoluten Prädestinationslehre, die des reineren Augustinismus, die des Synergismus.[2]

Am Anfang gibt Melanchthon nur Luthers Lehre wieder, wie sie sich in seinem wissenschaftlichen Geiste wiederspiegelt. Nur daß, was bei Luther mehr großartige Konzeption und kühne Anschauung ist, hier die Gestalt verständiger und systematisirender Reflexion annimmt. Indem aber dieses reflektirende Denken mehr mit verstandesmäßiger Logik, als es dort geschah, die Konsequenzen der Vordersätze zog, ließ es um so leichter das unrichtige Moment in den Grundanschauungen erkennen und überwinden. Trotz der Rücksichtslosigkeiten Luthers lautet doch Melanchthon's Darstellung härter und schroffer. Nicht als wäre er sachlich weiter gegangen als jener. Es ist nur das Ueberwiegen des Verstandeselementes, was Melanchthon's Lehre schroffer erscheinen läßt als die Luthers. Aber eben dieß mußte jene heilsame Wirkung herbeizuführen dienen.

Vor Allem muß man sich des religiösen praktischen Motivs bewußt bleiben, das Melanchthon's Theologie von Anfang an bestimmte, um seine Lehre vom unfreien Willen richtig zu würdigen. Er stellt sich in den schärfsten Gegensatz gegen alle spekulative Behandlung der Theologie. Ihr einzig richtiger Gegenstand sei der Heilsweg und das Heilsleben. Alle jene spekulativen Dogmen, an deren Bearbeitung die Scholastik ihre beste Kraft gesetzt, seien überflüssig und vom Uebel, weil von keinem praktischen Nutzen, und nur ein Labyrinth, in welchem sich das Denken verirre und darüber des Evangeliums selbst vergesse und verlustig gehe. Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium — das sei der Kern der Theologie und die rechte heilsame Erkenntniß Christi, das sei auch die Theologie Pauli, wie er sie uns zum Vorbilde in dem Römerbrief vortrage. So spricht er sich im Eingang der ersten Ausgabe seiner loci aus.[3] Denselben Gedanken führt er unter Anderm auch in jener unter dem Namen Didymus Faventinus im Februar des J. 1521 gegen Thomas Placentinus veröffentlichten Rede, einer Apologie Luthers aus.[4] An die Stelle der Lehre des heiligen Geistes habe die scholastische Theo-

1) Galle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs. 1840. S. 247—318. Landerer u. d. Art. Melanchthon in Herzogs Realencycl. IX, 270 ff. — 2) Man kann sie im Allgemeinen vielleicht durch die Zahlen 1525 und 1533 von einander scheiden. — 3) Corpus Reformatorum ed. Bindseil. XXI, 84. 85. — 4) Corp. Ref. I, 286 sqq.

logie die Weisheit der menschlichen Vernunft gesetzt, an die Stelle des Christenthums der heiligen Schrift die unsichern Spekulationen der Philosophie.[1]

Dieser Gesichtspunkt bestimmt denn auch seine Anthropologie. Es ist ihm dabei um nichts weniger als um philosophische Theorien zu thun. Vielmehr sieht er in der gewöhnlichen Meinung vom freien Willen eine Konzession an die Vernunft und die Philosophie, welche man allzusehr in die Theologie habe eindringen lassen. So viel man dem freien Willen zugestand, so viel habe man dem Verdienste Christi entzogen. Man müsse deshalb mit der ganzen bisherigen philosophisch gewordenen Theologie brechen, nicht bloß mit ihren Sätzen, sondern auch mit ihrer Sprache, mit allen den philosophischen Terminis, die sie aus Plato und Aristoteles angenommen habe, und rein aus dem Evangelium eine neue Theologie bilden.[2]

In solcher Schroffheit trat das neue evangelische Prinzip auf. Das war eine Nothwendigkeit, um es vor Allem in seiner Reinheit herauszustellen. Aber es war eine Einseitigkeit, die überwunden werden mußte. Es ist das allgemeine Gesetz der geschichtlichen Entwickelung, daß das Neue zunächst nur seiner Neuheit, seines Gegensatzes zu dem Bisherigen sich bewußt, rein gegensätzlich zu demselben sich verhält, bis es, nachdem es gesicherten Bestand gewonnen, die zerrissenen Fäden der Anknüpfung an das Frühere wieder aufsucht. Die Vermittlung wird dann eine innere Nothwendigkeit und ein sittlich geordneter Beruf. Dieß wurde auch je länger je mehr die Aufgabe Melanchthon's. Je weniger jene erste Schroffheit seiner Natur entsprach, sondern nur das Resultat der Stellung war, welche er zu dem nicht von ihm erzeugten, sondern nur erst von außen in sich aufgenommenen neuen Gedankenkreise einnahm, je mehr seine rücksichtsvolle, durch Tradition, Sitte und die Mächte des praktischen Lebens leicht bestimmte natürliche Sinnesart im Widerspruch mit jener einseitigen Schroffheit gegensätzlicher Stellung zu allem Bisherigen stand, um so mehr mußte es gerade ihm nahe liegen, zu der ihm entsprechenden Thätigkeit der Vermittlung des Neuen mit dem Früheren überzugehen. Das wurde seine Stellung fast in allen kirchlichen und theologischen Fragen, die Vermittlung das für ihn Charakteristische. Sein Wunsch, daß die episkopale Verfassung der Kirche möchte erhalten bleiben, wie seine Werthschätzung der überlieferten kirchlichen Ceremonien wie der kirchlichen Ordnung, Zucht und Sitte überhaupt[3], nicht minder sein Bestreben zwischen Christenthum und Humanismus, Kirche und Bildung einen Bund zu schließen[4], oder sein Versuch eine mit dem Christenthum verträgliche Philosophie, einen der Offenbarung angepaßten Aristotelismus mit dem Studium

---

1) I, 305 sq. — 2) XXI, 86. — 3) Vgl. z. B. in seinem Briefe an Carlowitz 1548. C. R. VI, 879 sqq. — 4) Vgl. Planck, Melanchthon praeceptor Germaniae. 1860. S. 86 ff.

und der Pflege der Theologie zu verbinden[1] und so die Glaubenslehre dem natürlichen Denken nahe zu bringen, oder im natürlichen Menschen und seiner Sittlichkeit die Anknüpfungspunkte für die Einwirkung des Evangeliums aufzusuchen und so das Leben der Wiedergeburt mit dem alten zu vermitteln[2] — das Alles zeigt ihn als den Mann der Vermittlung, welcher die zerrissenen Fäden zwischen dem Neuen und dem Alten wieder zu knüpfen sucht. So viel er darin auch gefehlt hat, in der Sache selbst erfüllte er einen von Gott ihm zugewiesenen Beruf und dient er einer Wahrheit. Dieß müssen wir uns gegenwärtig halten, um seine theologische Entwicklung zu verstehen.

Gehen wir nun an die Betrachtung der ersten Gestalt seiner Lehre, wie sie in der lucubratiuncula, dem wider seinen Willen veröffentlichten ersten Entwurf seiner loci[3], den locis v. J. 1521 u. ff. in der ersten Gestalt, und den Annotationen zum Römerbrief v. J. 1522 vorliegt.

Dem Menschen eignet eine doppelte Kraft: die vis cognoscendi und die vis e qua affectus oriuntur. Der Wille ist der Herr der Erkenntniß, diese dient jenem. Auf die Seite der Erkenntniß gehört das Gesetz, auf die Seite des Willens die Tugend und die Sünde. Die Freiheit ist eine Sache nicht der Erkenntniß, sondern des Willens; denn sie ist das Vermögen zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln[4], — also das Vermögen des Auchanderskönnens. Nun fragt sich, ob der Wille frei sei, und wie weit er frei sei. Quandoquidum omnia quae eveniunt necessaria juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas[5] — das ist seine Antwort. Oder wie sie in der lucubratiuncula lautet: voluntas comparata cum praedestinatione non est libera neque in bonis neque in malis, neque in externis operibus neque internis affectibus[6]. Nicht im Wesen des Menschen oder seiner sittlichen Beschaffenheit, sondern in Gott und dessen Machtwillen nimmt er seinen Ausgangspunkt. Die Schriftstellen die er anführt, um seinen Satz zu beweisen, reden zumeist nur von dem Willen Gottes, der das Geschehen ordnet und wirkt, aber nicht von dem Verhältniß des göttlichen Willens zum sittlichen Vermögen der Selbstentscheidung im Menschen. Man muß sich, meint Melanchton, durch die scheinbare Härte dieser Wahrheit nicht abschrecken lassen. Unsre Ohren sind nur durch die Lehren der scholastischen Sophistik von der Freiheit verwöhnt. Eck bekämpfe mit eitlen Gründen in Valla die Wahrheit.[7]

1) Vgl. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik I, 178 ff. Vgl. z. B. Melanchthons ausführliche Erörterung über den mannigfachen Nutzen einer gesunden Philosophie auch für die Theologie in s. Komm. zum Kolosserbrief v. J. 1527 zu 2, 8. Edit. 1529, C, 4 ff. — 2) Vgl. Galle S. 211 ff. Kahnis Rede zum Gedächtniß Melanchthons 1860 S. 25 ff. — 3) Lucubratiuncula. Corp. Ref. XXI, 13—46. — 4) Est autem libertas posse agere aut non agere, posse sic aut aliter agere. l. c. p. 87. C. R. l. c. p. 14. 87. — 5) p. 88. — 6) l. c. p. 14. — 7) p. 89.

Es begegnet uns hier wieder von vornherein die Vermischung der beiden Gebiete, des sittlichen und des natürlichen, der innern Willensentscheidungen und des äußeren Geschehens. Aber es ist Melanchthon nicht um jene Frage selbst, wie sich der göttliche Regierungswille zum irdischen Geschehen verhalte, zu thun, sondern um die praktische Wirkung jener Betrachtungsweise. Denn sie diene wie nichts Anderes dazu, Gottesfurcht und Vertrauen in uns zu erwecken.[1] Denn hingen wir von uns selbst ab, so würden wir dadurch von Gott abgewendet werden, und das ist die höchste Gottlosigkeit und Elend.[2] Man sieht aber leicht: es ist nicht das Verhalten des Sünders zum Heiligen und Gnädigen, was durch diese Betrachtungsweise gewirkt wird, sondern nur das des Geschöpfs gegen den Schöpfer. Und doch handelt sich's nur um Jenes. Dazu kommt, daß auch für dieses sittliche Verhalten durch jene Nothwendigkeitstheorie an und für sich die Möglichkeit des freien sittlichen Vermögens nicht ausgeschlossen wäre. Denn wenn durch jene Betrachtung der Mensch sich zur Demuth u. s. w. bestimmen lassen soll, so fragt sich eben ob er solches innere Verhalten zu leisten vermag. So daß also jene Theorie nach allen Seiten hin das nicht leistet, was sie soll.

Melanchthon sieht sich deshalb veranlaßt, sie durch die psychologische Betrachtung des Menschen zu vervollständigen. Diese läßt er auf jene folgen. Auf sie fällt das eigentliche Schwergewicht seiner Beweisführung. Denn dahin gehört die ausführlich behandelte Lehre von der Sünde. So konnte denn jene erste Betrachtung auch ganz wegfallen, ohne das Resultat zu alteriren, welches aus dieser andern sich ergab. Denn diese ruht selbständig auf sich, ohne von jener abhängig zu sein. Einen unwillkührlichen Uebergang dazu bildet bereits die Anordnung des Stoffs in der Angabe von 1552, welche die psychologische Betrachtung, und zwar in erweiterter Gestalt, voranschickt und die theologische erst auf diese folgen läßt[3]: so daß also jene ausreicht das zu beweisen, was Melanchthon beweisen will.

Denn wie verhält sich's mit den beiden Kräften des Menschen? Was zunächst die Erkenntniß anlangt, so hat der Mensch an sich keinerlei Erkenntniß geistlicher oder religiöser Dinge. Er erkennt nichts als carnalia.[4] Da hilft auch kein Lehren, kein Hören und Lesen. Es bleibt Alles äußerlich, es klingt wie eine Fabel, er kann's nicht glauben.[5] Dasselbe gilt nun auch vom Willen.

1) Neque enim vel timorem dei, vel fiduciam in deum certius aliunde disces, quam ubi imbueris animum hac de praedestinatione sententia. — Multum enim omnino refert ad premendam damnandamque humanae rationis tum sapientiam tum prudentiam constanter credere quod a deo fiant omnia. p. 88. 89. — 2) Eveniunt omnia ut consilio divino destinata sunt. — Si aliquid esset in potestate nostra, certe e nostris consiliis penderemus, atque ita ad nos a deo avocaremur, quae summa est impietas et miseria. p. 17. — 3) Postremo libertatem homini adimit divina praedestinatio. p. 96. Edit. 1522. — 4) Ed. 1522. p. 93 sq. — 5) p. 94.

Das Entscheidende ist die Neigung, dieser können wir nicht gebieten. Wir mögen uns vornehmen Haß in Liebe, Liebe in Haß zu wandeln — wir vermögen es nicht. Wir können unser äußeres Handeln wider unsre innere Neigung einrichten, dann ist es eben ein stärkerer Affekt der uns bestimmt, oder sonst irgend ein Grund. Die innere Neigung selbst bleibt.[1] Welches nun ist die den Menschen beherrschende Grundneigung? Die Erfahrung lehrt, die Schrift bezeugt, die Erlösung durch Christus beweist, daß unser Wille durchaus sündig ist, von Gott nichts wissen will, nur nach Fleischlichem trachtet u. s. w.[2] Deshalb sind auch die Tugenden des natürlichen Menschen, dem der Geist fehlt, eitel Sünden und nur zum Schein gut. Denn die Sünde ist die den ganzen Menschen beherrschende Macht und Richtung. Wie das Feuer seiner Natur nach nach oben strebt, wie der Magnet nach dem Eisen, so der Mensch nach der Sünde.[3]

Das Wesen der Sünde nun ist amor sui, philautia. Ihr entsprangen auch die Tugenden der Heiden, die constantia eines Sokrates, die castitas eines Xenokrates, die temperantia Zenos. Diesen Schatten der Tugend, den Gott den Menschen gegeben, wie er ihnen andere natürliche Gaben verleiht, nimmt die Vernunft für das Wesen derselben. Die Selbstsucht ist auch das höchste Prinzip der heidnischen und philosophischen Moral eines Cicero und Plato.[4] Das natürliche Leben ist demnach eitel Sünde, so daß wir nicht durch unsre Werke, sondern nur durch den Glauben an Christum vor Gott gerecht werden können.[5] Und auch die scholastische Sophistik, daß zwar nicht das bonum meritorium aber doch das bonum non meritorium dem natürlichen Menschen möglich sei, fällt zu Boden vor dem gewaltigen Zeugniß der Schrift von der totalen sündigen Verderbtheit des Menschen.[6]

Das ist der eigentliche Zielpunkt seiner Deduktion, die Polemik gegen den Satz von den opera moralia und vom meritum congrui[7], sowie vom selbstgewirkten Anfang der Buße in der attritio.[8] Nur zur Unterstützung dieser Polemik dient der andere Satz: si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas[9], durch welchen er das anderweit gemachte Zugeständniß einer libertas quaedam externorum operum[10] nach dem Gesichtspunkt der höheren Betrachtungsweise

1) Ed. 1521. p. 90 sq. Ed. 1522. p. 94 sq. Lucabrat. p. 15: voluntas humana — captiva regitur tum bonis tum malis affectibus. — Nullius affectus quantumvis languidi humanus animus compos est. p. 18. — 2) Ed. 1521. l. c. p. 97—115. Vgl. die Zusammenfassung p. 114. 1. Peccatum est affectus contra legem dei. 2. Quia filii irae nascimur fit ut sine spiritu dei nascamur. 3. Quando quidem in homine non est spiritus dei, nihil nisi carnalia sapit, amat et quaerit. — 3) p. 97. — 4) Quid in universum docent philosophi si qui optime docent nisi fiduciam et amorem nostri? M. Cicero in finibus bonorum et malorum omnem rationem virtutis ab amore nostri et philautia aestimat. Quantum in Platone tumoris est et fastus. p. 100. — 5) p. 101. — 6) p. 103. — 7) p. 110. — 8) p. 111. — 9) p. 93. — 10) p. 90.

bestimmt. Was er im Grunde will ist die Wahrheit, daß der Mensch nichts weniger in seiner Gewalt habe als sein Herz. Aber er läßt an die Stelle dieses Satzes den andern treten, daß der Mensch, wenn man es genau nehme, überhaupt nichts in seiner Gewalt habe, da Alles unter der absoluten Gewalt Gottes stehe. Gott ist der absolute Herr; er thut was ihm beliebt.[1]

Ausführlicher als in den locis behandelt er diesen Satz in seinen Annotationen zum Römerbrief vom J. 1522, welche Luther ohne sein Wissen und Willen herausgab.[2] Melanchthon hat dieselben zwar später verworfen[3], aber nicht als wären sie nicht die richtige Darstellung seiner damaligen Meinung gewesen, sondern nur weil er seine Meinung später geändert und so denn seine frühere Lehre von der Prädestination und vom freien Willen indirekt zu widerrufen sich genöthigt sah.

In diesen Annotationen fügt er den Worten 8, 28 ff., zugleich zur Einleitung in Kap. 9 einen längeren Exkurs über die Prädestination bei. Gottes unveränderlicher Wille schließt die Nothwendigkeit seiner Bestimmung ein.[4] Der äußerlichen Betrachtung scheint Alles was geschieht nach Zufall oder Freiheit zu geschehen, da es doch nach Nothwendigkeit und göttlicher Bestimmung geschieht.[5] Daraus folgt, daß die Freiheit des Willens eine lächerliche Erdichtung ist, da der Wille nur dahin sich wendet, wohin er getrieben wird.[6] Man kann deshalb auch nicht mit der scholastischen Theologie von der speziellen Gnadenwirkung Gottes die allgemeine Einwirkung im Sinne der permissio unterscheiden. Vielmehr wirkt Gott selbst Alles als propria opera. Davids Ehebruch, Judas Verrath so gut wie Pauli Berufung, nicht zulassungsweise, sondern machtwirkend.[7] Und zwar will das Melanchthon nicht bloß vom zeitlichen Geschicke und Erlebniß verstanden wissen, sondern auch vom ewigen Geschicke und von der göttlichen Erwählung zur Seligkeit oder Verdammniß. Denn wie Gott der ausschließliche Grund davon ist, daß die Einen die Rechtfertigung erhalten, in der Gnade beharren und vollendet werden, und das Beharren nicht etwa dem Menschen zuzuschreiben ist, so auch ordnet Gott Andere zum Verderben — so daß man nicht zu der kahlen

1) Dominus est enim, facit quod placet. p. 15. — 2) Mir liegt die Ausgabe vor: Annotationes Ph. Melanchthonis in Epp. Pauli ad Romanos et Corinthios Impressum Norimbergae per Joh. Stuchs 10 Vol. Nov. Anno 22. — 3) In der Widmungsschrift seines Kommentars zum Römerbrief 1542. II, 611 sqq., weßhalb Bindseil diese Annotationes in das Corp. Ref. nicht mit aufnahm. — 4) H, 1, a. — 5) l. c. — 6) Consequitur itaque ridiculum commentum esse lib. arb., quia voluntas nostra adeo non est libera, ut eo tantum feratur, quorsum a deo impellitur. H, 1, b. — 7) Nos vero dicemus, non solum permittere deum creaturis ut operentur, sed ipsum omnia proprie agere. Sicut fatentur proprium dei opus fuisse Pauli vocationem, ita fatentur opera dei propria esse, sive quae media vocantur ut comedere libere communia cum brutis, sive quae mala sunt ut Davidis adulterium. — — Jam cum constat deum omnia facere non permissive sed potenter, ut Augustini verbo utamur, ut sit eius proprium opus Judae proditio sicut Pauli vocatio. H, 2, a.

Erklärung flüchten darf, daß Gott das Böse nur zulasse, nicht auch wirke.[1] Somit ist denn auch die Bekehrung rein Werk Gottes. Es liegt nicht in unsrer Macht, uns zum Heil auch nur zu bereiten, sondern Gott muß es thun. Daraus folgt daß, wenn sich welche nicht bekehren, Gott eben diese nicht selig machen will. Darnach müssen die allgemein lautenden Schriftworte über die Gnade Gottes verstanden werden.[2] Warum Gott aber so will, daß er die Einen selig mache, die Andern nicht — diese Frage zu erheben ist Vorwitz des Fleisches.

Der letzte Gesichtspunkt Gottes bei seinem Thun ist seine Ehre. Aber daran nimmt das Fleisch Anstoß, daß Gott seine Ehre mehr im Auge hat als unser Heil, da doch auch wir unser Heil nicht um unsertwillen, sondern um der Verherrlichung Gottes willen suchen sollen.[3]

Man kann kaum schroffer und rücksichtsloser lehren. Aber es liegt auf der Hand, daß mit diesem Begriff der absoluten Machtherrlichkeit und der Gloria Dei ein fremdes Element in die Heilslehre — und dieß zu sein ist das Charakteristische dieser ersten reformatorischen Dogmatik — eingetragen worden, und deshalb in der allmählichen Entwicklung ihrer Grundgedanken wieder ausgeschieden werden mußte. Darin unterscheidet sich die Stellung jener Gedanken hier von der, welche sie im System der reformirten und speziell kalvinischen Doktrin einnehmen. Denn allerdings sind die beiden Sätze: dominus est, facit quod placet und omnia facit propter gloriam suam, wie sie uns in der ersten Lehrgestalt des lutherischen Protestantismus begegnen, so auch charakteristisch für die reformirte Doktrin. Aber während sie dort ein dem eigentlichen Heilsprinzip fremdes, aus Mißverstand einer Wahrheit entstandenes Element sind, das neben andern Lehren und Anschauungen hergeht, und deshalb im Verlaufe mit innerer Nothwendigkeit ausgeschieden wurde, sind sie hier bestimmendes Prinzip und immer mehr geworden.

Die nothwendige Folgerung aus diesen Voraussetzungen für die Heilsaneignung ist, daß diese nur Gottes ausschließliches Werk sein kann. Ist die Sünde eine solche Gewalt, welche den Menschen immer zum Sündigen fortreißt, so kann der Mensch sich nicht selbst bekehren, sondern Gott allein muß es thun: bekehre du mich, so werde ich bekehrt. Die Buße ist erst die Folge der göttlichen Bekehrung.[4] Es ist dem Menschen selbst schlechthin unmöglich zu glauben. Der Glaube ist nur ein Werk der göttlichen Gnade, nicht unsres.[5] Erkenntniß der Sünde und Haß wider dieselbe ist Gottes besondere

---

1) Ergo non est cur frigidum glossema recipiamus, deum mala permittere, non etiam facere. l. c. — 2) Primum non esse in potestate hominis parare se ad salutem. Non est virium nostrarum convertere nos. Quod cum ita sit, sequitur quod cum aliqui non convertantur, illos deus nolit salvos facere. H, 3, a. — 3) Ecce sic salutem suam natura non propter gloriam dei sed propter se quaerit. H, 3, b. — 4) z. B. XXI lucubr. p. 23. — 5) l. c. p. 39.

Wirkung in uns. Er führt hinab in die Hölle und wieder herauf, macht todt und lebendig u. s. w.[1] Das erste nun in der Heilsaneignung ist dieß, daß unsre ganze adamitische Natur ersterben und abolirt werden muß.[2] Darnach wird durch die übermächtige Gewalt des h. Geistes der Mensch umgewandelt und erneuert.[3] Hiebei kann eine Mitwirkung des menschlichen Willens selbstverständlich nicht stattfinden, da gerade eben der Wille ertödtet werden muß.[4] Ist aber Bekehrung und Glaube ein ausschließliches Werk Gottes, so glauben diejenigen, welche nicht glauben, um deßwillen nicht, weil sie von Gott nicht dazu verordnet sind.[5] In solchen wirkt dann der Geist Gottes Widerstreben und Feindschaft des Herzens wider das Wort.[6]

Von zwei Seiten aus verneint also Melanchthon die Freiheit des Willens: von Seiten Gottes aus und von Seiten der den Menschen beherrschenden sündhaften Neigung aus — denn die affectus bestimmen alle Willensentschließungen und Handlungen.

Ein Zweifaches verkennt hiebei Melanchthon. Erstens daß es eine doppelte Frage ist: wie sich Gott zum Geschehen, die göttliche Weltregierung zum Zusammenhang des Geschehens verhalte und inwiefern Gott in diesem Gebiete schlechthin Bestimmender sei, und wie sich Gott zur Sphäre des persönlichen Willenslebens und der persönlichen Selbstbestimmung verhalte. Zum Andern, daß der Mensch in seinem Vermögen der Selbstbestimmung das Vermögen besitze, auch wider seine Neigung zu handeln, so daß nicht ausnahmslos gilt: affectus infirmior vincitur affectu potiore.[7] Er vergißt der sündhaften Neigung das Gewissen entgegenzusetzen, welches nicht bloß eine lex ist, die unter die Erkenntnißseite des Menschen gehört[8] und dem tyrannus voluntatis schlechthin unterworfen ist, sondern auch Antriebe enthält, welche zwar die sündhafte Neigung nicht zu ändern, aber in ihrer Aeußerung zu binden vermögen.

Aber was er mit diesem Allen will, ist wie bei Luther die doppelte Wahrheit: das Unvermögen zum Guten und die Verherrlichung der Gnade. In Bezug auf das Erste weist er nach, daß sowohl die Sünde als das Gute nicht in Einzelnem, sondern in der beherrschenden Neigung des Herzens bestehe, daß diese innerste Neigung und Richtung des Herzens, nicht äußeres Werk, entscheidend sei. Das ist der eigentliche Nerv seiner ganzen Deduktion. Daraus ergibt sich das Unvermögen zum Guten; denn wir können unsre Neigung nicht selbst ändern. Demnach — das ist dann das Zweite — muß die Gnade Alles allein thun und etwas schlechthin Neues im Menschen schaffen.

1) loci 1521 XXI. p. 111. — 2) Annot. ad ep. ad Rom. zu 5,14. E,2,a. — 3) Zu 6,3. E,3,a. — 4) Zu 8,14. G,3,a. — 5) Zu 10,16: Non crediderunt, quod non fuerint praedestinati. J,3,b. — 6) Zu 11,8: est autem spiritus compungens qui mordet et exasperat corda odio evangelii etc. J,4,b. — 7) loci 1521. XXI, 90. 95. — 8) lucubr. XXI, 13.

Das ist die religiöse Wahrheit, die er vertritt. Aber es fragt sich, ob er dieselbe — abgesehen von jenen deterministischen und prädestinatianischen Sätzen — nicht in übertriebener Weise lehre. Denn daraus, daß wir in Folge der uns beherrschenden sündigen Richtung durch und durch sündig sind, folgt nicht, daß nichts als Sünde in uns ist, und Alles nur eine Aeußerung der Sünde. Es kann der Mensch wohl noch einen anderen Inhalt haben als den Willen der Sünde, nur daß jede Regung und Aeußerung auch dieses Anderen von der Alles durchdringenden Macht der Sünde auch sündhaft verderbt ist. Daß der Heide betet, ist nicht eine Wirkung der Sünde in ihm, obwohl alles sein Beten durch die Sünde in ihm auch ein sündiges ist und vor Gott nichts gilt. Und sodann, daraus, daß die Gnade allein den Anfang machen und ein Neues in uns wirken muß, folgt nicht, daß sie nicht das Wollen des Menschen mit in ihren Dienst nimmt und mitwirkend macht.

Diese Erwägungen drängten sich Melanchthon allmählich auf. Zunächst nun löste er seine Lehre über die Sünde und Gnade von jenen deterministischen und prädestinatianischen Irrthümern los — in diesem Stadium seiner Lehrentwicklung verfaßte er die Augustana —; darnach aber nahm er auch jene anderen Erwägungen mit auf in die Umgestaltung seiner Lehre, aber in einer Weise, die gerechte Bedenken hervorrief.

Jene erste Gestalt der Lehre vom freien Willen im Zusammenhang mit der von der Prädestination hielt Melanchthon noch zur Zeit des Streits zwischen Luther und Erasmus fest. Denn die Zurückhaltung, mit der er sich in seinem Brief vom 30. Sept. 1524 an Erasmus über jene Streitfrage und dessen Diatribe aussprach[1], ist wohl mehr auf Rechnung seiner vorsichtigen Weise und der Rücksicht auf den Briefempfänger als einer innerlichen Veränderung oder auch nur Unsicherheit der eigenen Ansicht zu schreiben. Aber es ist wohl denkbar, daß die gewechselten Streitschriften nicht ohne Einfluß auf seine Ansichten blieben. Das Recht der Gegner anzuerkennen stets bereit, wie wir wissen, konnte er schwerlich umhin, die Wahrheit einzelner Aeußerungen und Schriftauslegungen des Erasmus gegen Luther zuzugestehen. In seiner brevis discendae theologiae ratio v. J. 1530 erklärt er, daß er die loci in der ersten Gestalt nicht mehr billigen könne und sie zu ändern beschlossen habe und verweist auf seinen Kommentar zum Kolosserbrief vom J. 1527, aus welchem man bereits erkennen könne, mit welchen Ausführungen der loci er nicht mehr übereinstimme.[2] Es ist keine Frage, daß sich dieß vor Allem auf die Lehre vom freien Willen und von der Prädestination bezieht. Zwar schreibt er noch unter dem 13. Sept. 1528 an Joachim Ca-

1) C. R. I, 674 ff. — 2) XXI, 231.

merar, daß man aus der größeren Mäßigung seiner Schreibweise mit Unrecht auf einen Dissensus von Luther schließen würde[1]; aber hier handelt sichs um den allgemeinen Gegensatz von evangelisch und römisch. Dagegen läßt sein Brief an Erasmus vom 22. März 1528 und die Weise, wie er den heftigen Schriftenwechsel zwischen Erasmus und Luther beklagt, bereits genugsam erkennen, daß er nicht bloß die Form Luthers beklagt, sondern auch in der Sache ihm nicht völlig zustimmt.[2]

Es fragt sich, *welche Gründe Melanchthon zu seiner Aenderung bestimmt haben.*[3]

Schließt sich seine Aenderung an den Streit zwischen Luther uud Erasmus an, so werden wir vor Allem die Schrift als bestimmende Macht nennen müssen. Er konnte sich unmöglich verhehlen, daß Luther manchen Stellen Gewalt anthue, während sie Erasmus natürlicher erklärte; daß die Ermahnungen und Anklagen der Schrift wider den Determinismus, ihre Verkündigung der allgemeinen Gnade Gottes wider die absolute Prädestination unverkennbares Zeugniß ablegen.

Das Studium der Kirchenväter, besonders der griechischen, welche dem freien Willen so viel mehr zuschrieben, mußte ihn darin bestärken. Und wir wissen, wie viel mehr die Tradition für Melanchthon bestimmend war als für Luther. Oftmals citirt er das Wort des Chrysostomus: *ἕλκει μὲν ὁ θεός, βουλόμενον δὲ ἕλκει*, und des Basilius: *μόνον θέλησον καὶ θεὸς προαπαντᾷ*. Und sein gewöhnlicher Terminus ist das auxilium gratiae — nach voraugustinischem Sprachgebrauch.

Dazu kamen aber andere Motive von höchster religiöser und sittlicher Bedeutung, welche den eigentlichen Ausschlag gaben. Vor Allem schien ihm das Interesse der göttlichen Heiligkeit — und es gibt kein höheres — mit Recht zu fordern, daß alle Schuld, alle Verursachung der Sünde von Gott fern gehalten, dieselbe vielmehr lediglich im Willen des Menschen gesucht werden müsse, und die Schuld des Menschen in keiner Weise durch eine Zurückführung auf Gottes absolute Bestimmung und Wirksamkeit beeinträchtigt werden dürfe.[4] Dazu gehört dann auch daß Gottes Wahrhaftigkeit in seinen Gnadenanerbietungen nicht in Zweifel gezogen werde. Mit diesen höchsten und zartesten Motiven verbanden sich dann noch praktische Rücksichten. Er sah den mannigfachen Mißbrauch, dem jene kühnen Lehrsätze ausgesetzt waren, und wie verderblich die fatalistische Lehre, wenn sie populär würde, für

---

1) I, 998. — 2) I, 946. — 3) Vgl. Galle a. a. O. S. 268 ff. — 4) Vgl. loci 1535: est autem haec pia et vera sententia, utraque manu ac verius toto pectore tenenda: quod deus non sit causa peccati et quod deus non velit peccatum. C. R. XXI, 371. Loci 1559: est piae mentis reverenter de Deo sentire ac loqui etc. p. 644.

die allgemeine Sittlichkeit werden müßte[1] — und die Rücksicht hierauf war für Melanchthon und sein zartes und empfindliches Gefühl für Zucht und Sitte stets eine maßgebende.

Endlich war es die tiefere Erkenntniß der sittlichen Natur des Menschen und das lebhafte Gefühl hiefür, wie es durch seine klassischen Studien und insbesondere durch seine in jene Zeit fallende eingehende Beschäftigung mit der philosophischen Ethik[2] gefördert wurde, wodurch ihm die deterministische Anschauung immer mehr unmöglich gemacht werden mußte. Ein Nutzen — führt er in der Einleitung seiner Erklärung der aristotelischen Ethik an[3] — der philosophischen Moral sei es auch, daß wir erkennen, welche sittliche Ideen von Gott, Vorsehung, Unterschied von Gut und Bös uns angeboren seien. Der ethische Gesichtspunkt ist der melanchthonischen Schule in der Frage der göttlichen Gnade stets eigen geblieben.

Im Jahre 1525 erschien die letzte Ausgabe seiner loci in ihrer ursprünglichen Gestalt. Von da an ließ er sie nicht mehr abdrucken, weil sie seiner veränderten Anschauung nicht mehr entsprachen.

Bereits die Schriften des Jahres 1527 lassen die Aenderung Melanchthons erkennen. Dahin gehören seine Visitationsartikel und besonders sein Kommentar zum Kolosserbrief.

Die Visitationsartikel schrieb er zunächst in einem kürzeren ohne sein Wissen gedruckten lateinischen Entwurf 1527,[4] der dann in erweiterter deutscher Ausarbeitung und mit einer Vorrede Luthers 1528 veröffentlicht wurde.[5] Diese Artikel enthalten am Schlusse einen in beiden Ausgaben im Wesentlichen gleich lautenden Abschnitt vom freien Willen, der sich freilich nur auf das Allgemeine beschränkt. Er wendet sich gegen die Maßlosigkeit, welche sich Viele in der Lehre vom freien Willen zu Schulden kommen lassen.[6] Man erkennt aus dieser Bemerkung, welche Wirkung Luthers und Melanchthons erste Lehrweise und des Ersteren Streit mit Erasmus in den nächsten Kreisen gehabt. Der menschliche Wille — wird ausgeführt — hat eine gewisse Freiheit zur bürgerlichen Gerechtigkeit, welche eine Wirkung des Gesetzes und

---

1) Loci 1545: non est obscurum, quantum haec opinio noceat pietati et moribus si sic sentiant homines, ut Zenonis servulus dicebat, non debere se plecti, quia Stoico fato coactus esset peccare. p. 373. — 2) Vgl. hierüber XVI, 1 sqq. Die enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis erschienen zuerst 1529. — 3) 1529. XVI, 279. 1530 p. 281. — 4) Mir liegt die doppelte Ausgabe vor, welche Bindseil C. R. XXVI, 3 sqq. bespricht: Articuli de quibus egerunt etc. Wittemb. 1527; und articuli inspectionis ecclesiarum Saxoniae emendati. S. l. et a. als 3. Theil der Schrift adversus anabaptistos etc. — 5) C. R. XXVI, 29 ff. — 6) Volo etiam nonnihil de lib. arb. adscribere quomodo doceri debeat, de quo plerique valde incommode loquuntur. — Die Ausg. Wittemb. 1527 fügt hinzu: et quia clamitant omnino nos nihil facere posse, nihil docent quam diffidentiam, quae peccata parit in vulgo. Ob dieser letztere Satz aus Rücksicht auf Luther weggelassen worden, vermag ich nicht zu sagen.

Zwangs, daher keine Gerechtigkeit vor Gott aber doch von diesem gefordert ist, wie er denn auch die Kraft dazu gegeben hat — wiewohl auch diese Freiheit vom Teufel durch die Macht der sündigen Leidenschaft vielfach gehindert wird, so daß wir der göttlichen Hülfe auch für diese bürgerliche Gerechtigkeit bedürfen. In Bezug aber auf das wesentliche Verhalten zu Gott, in Glaube, Liebe u. s. w. haben wir keine Freiheit d. h. kein Vermögen dieses Verhaltens zu leisten.[1] Damit ist für die Sittlichkeit das nöthige Gebiet gerettet, die sittliche Natur des Menschen gewahrt und die richtige Unterscheidung zwischen der inneren Gesinnung des Herzens gegen Gott und dem thatsächlichen äußeren Verhalten gemacht.[2] Darum sollen wir stetig bitten, daß Gott seine Gaben in uns wirken wolle.[3] Aber wie wir dazu kommen, Gott darum zu bitten, ob wir das von uns selbst können, diese und ähnliche Fragen, die sich hiebei erheben, sind nicht berücksichtigt. Genug daß das Wesentliche gewahrt ist: es gibt ein Gebiet natürlicher Sittlichkeit und Freiheit, und wenn durch die Gnade Gottes die „christliche Frömmigkeit" zu Stande kommen soll, ist die Selbstthätigkeit des Menschen mit erfordert, durch die er sich in den rechten Stand des Empfangenden setzt. Das sind die beiden Grundgedanken, welche seitdem die Lehre Melanchthons über den freien Willen stets durchziehen.

Ausführlicher handelt er hievon in seinem Kommentar zum Kolosserbrief 1527,[4] mit welchem er ein maßvolles Urtheil in den kirchlichen Streitfragen fördern wollte.[5] Hier machte er zu Kol. 1, 15 einen Exkurs über den freien Willen, ausgehend von der Frage, wie sich bei der allgemeinen und unausgesetzten Wirksamkeit Gottes in der Kreatur sein Verhältniß zur Sünde bestimme und ob mit jener sich die kreatürliche Freiheit vertrage.

Da ist denn vor Allem gewiß, daß Gott in keiner Weise Urheber der Sünde sei, sondern nur Erhalter der Natur, der ihr Leben und Bewegung allezeit gibt; vielmehr ist der Teufel Urheber der Sünde — denn „wenn er die Lügen redet, so redet er von seinem eigenen" Joh. 8 —, und er und die Bösen mißbrauchen die von Gott geschaffene und erhaltene Natur.[6] Was aber die Frage anlangt, ob sich mit seiner allgemeinen Wirksamkeit Gottes kreatürliche Freiheit vertrage, so muß unterschieden werden zwischen dem natürlichen Leben und dem Verhältniß des menschlichen Willens zur Wirk-

1) C. R. XXVI, 26 sqq. — 2) Wie dies die deutsche Ausgabe noch bestimmter und deutlicher thut. XXVI, 78 f. — 3) l. c. XXVI, 78 f. — 4) Bindseil hat diese erste Ausarbeitung — Scholia in ep. ad Coloss. — nicht in das C. R. mit aufgenommen, sondern nur die spätere — enarratio epistolae — v. 1559, welche nicht wie jene erste einen besonderen Passus über den freien Willen hat. — Mir liegt die Ausgabe, Hagenoae 1529 und die deutsche Uebersetzung von J. Jonas mit Vorrede von Luther 1529 vor. Jene ist in den folgenden Jahren wiederholt ohne alle Veränderung abgedruckt worden. — 5) Vgl. über seine ἐπιείκεια sein Widmungsschreiben an Drachstadt, Juni 1527, C. R. I, 873 f. — 6) B, 1, a.

samkeit Gottes im Naturleben auf der einen und zwischen dem christlichen Leben dem Verhältniß des menschlichen Willens zum wahrhaft Guten auf der andren Seite. Diese klare und scharfe Unterscheidung — ein wesentliches Verdienst Melanchthons in der Lehrentwicklung — stellt er an die Spitze.[1] Was nun das Zweite anlangt, so ist gewiß, daß das wahrhaft Gute, das gottgemäße geistliche Wollen und Verhalten dem natürlichen Menschen schlechthin unmöglich ist, sondern der heilige Geist muß Buße und Glauben in uns wirken. Denn wir können mit den Kräften des freien Willens weder die Gerechtigkeit vor Gott bewirken noch uns zu derselben bereiten, wie Etliche sagen.[2] Was aber jenes Erste anlangt, so hat Gott zwar allenthalben, in den Menschen wie in den andern Kreaturen, in den Bösen wie in den Guten seine allgemeine Wirksamkeit, aber sie ist verschieden je nach der von Gott geschaffenen Natur und Wesen des Geschöpfs, so daß also Gottes Wirksamkeit im Menschen die natürliche Freiheit der Wahl, die er dem Menschen anerschaffen, nicht aufhebt.[3] Gemäß dieser Freiheit kann der Mensch bürgerliche Gerechtigkeit leisten, nämlich seine Hand fern halten von Mord und Diebstahl u. s. w.[4] Aber selbst dieses Vermögen ist durch die Macht der Sünde beschränkt und bedarf der göttlichen Hülfe[5] — wie die thatsächliche Erfahrung zeigt. Das soll uns denn lehren bescheiden vom menschlichen Vermögen zu reden und Gott anzuflehen, daß er uns seinen Geist gebe, der uns regiere und heilige.

Den Gedanken der allbewegenden generalis actio Gottes in allen Kreaturen theilt diese Ausführung Melanchthons mit Luthers Schrift de servo arbitrio. Aber er läßt sie beim Menschen anders bestimmt werden durch die sittliche Natur der menschlichen Persönlichkeit. So schließt sich diese Lehrgestalt an jene erste Luthers an und modificirt sie doch. Wir haben hier eine Entwicklung welche die innere Kontinuität der Lehre bewahrt, deren Fortschritt dadurch herbeigeführt ist, daß sie ihren Standpunkt nicht im absoluten Willen Gottes sondern im Gewissen des Menschen nimmt.

Mit dieser Modification der Lehrfassung war Luther einverstanden — die Visitationsartikel gingen mit in seinem Namen aus, zur Uebersetzung des Kommentars zum Kolosserbrief schrieb er eine in hohem Grade anerkennende Vorrede[6] —: wie er denn auch selbst, wie wir sahen, seine Lehre vom ver-

1) Cum de liberi arbitrii facultate ac viribus quaeritur, non hoc quaeritur, an in potestate nostra sit edere, bibere, ire, videre, audire et similia ψυχικὰ opera facere, sed quaeritur, an sine Sp. scto possimus deum timere ac credere deo et crucem amare etc. Seu ut aliis verbis dicam, non quaeritur de creatione, quomodo agitet deus omnes creaturas —, sed quaeritur de justificatione et sanctificatione deque his actionibus quae non cadunt in hominem tantum naturali vita viventem, quam juxta deus impertit bonis et malis. B, 1, b. — 2) B, 2, a. b. — 3) Hanc libertatem seu hunc delectum non tollit actio dei generalis. B, 2, b. — 4) B, 3, a. — 5) B, 3, b. — 6) In ihr

borgnen Willen Gottes immer mehr zurücktreten ließ und die Lehre von der göttlichen Gnade, ihrer Allgemeinheit, Ernstlichkeit, von den Gnadenmitteln und ihrer Wirksamkeit, von dem Grund unsres Vertrauens davon unabhängig machte.

In seiner dispositio des Römerbriefs v. J. 1529[1] geht Melanchthon nur kurz auf diese Fragen ein. Er begnügt sich zum 9. Kap. hervorzuheben, daß die Erwählung nicht Verdienst unsrer Werke, sondern freies Erbarmen Gottes[2], und zum 10. Kap. daß die causa efficiens des Glaubens das Wort der Verkündigung sei, durch welches Gott die Herzen zum Glauben antreibe und bewege.[3] Hinter diesen kurzen Bemerkungen steht dieselbe Anschauung, die er im Kommentar zum Kolosserbrief ausführlicher dargelegt hatte.

Diese Lehrgestalt erhielt dann auch in der Augustana 1530 bekenntnißmäßigen Ausdruck. Der 19. Artikel de causa peccati wahrt mit Verweisung auf Joh. 8, 44 das Interesse der Heiligkeit Gottes und die ausschließliche Schuldbarkeit des Sünders. Der 18. de lib. arb. unterscheidet zwischen dem Vermögen zur justitia civilis und dem Unvermögen zum wahrhaft Guten. Jenes Gebiet bezeichnet das Verhältniß zur Welt, dieses das Verhältniß zu Gott; jenes ist das Gebiet der Legalität — externa opera —, dieses das der Moralität im eigentlichen Sinne — interiores motus —. Damit fällt auch die scholastische Unterscheidung zwischen der guten Handlung an sich, wie sie dem Menschen möglich sei, und zwischen der Gott wohlgefälligen, wie sie durch die Gnade bedingt sei. Es ist unmöglich: praecepta dei facere quoad substantiam actuum. Dieß Vermögen ist ausschließliche Wirkung des heiligen Geistes, welcher — Art. 5 — durch die Gnadenmittel mitgetheilt den Glauben wirkt.

Diese Bestimmungen geben nur in gedrängter Weise wieder was wir in den letzten Ausführungen Melanchthons bereits gefunden.

Alles Interesse koncentrirt sich in der Frage nach der Begründung und dem Anfang des neuen Lebens im Glauben. Und hier nun begegnen uns zweierlei Aeußerungen, deren eine den späteren Synergismus, die andere den früheren Determinismus und Prädestinatianismns zu verrathen scheinen.

Wenn es nämlich im 18. Art. vom lib. arb. heißt, er habe ein judicium rationis, non per quod est idoneum in iis quae ad deum pertinent sine deo aut inchoare aut certe peragere — so scheint der Anfang des Guten möglicher Weise dem Menschen zugestanden zu werden. Aber die Worte sind

---

spricht er die bekannten Worte von sich dem groben Waldrechter der die Klötze und Stämme ausroten und mit den Rotten und Teufeln kriegen muß, während M. Philippus säuberlich und still daher fähret bauet und pflanzet u. s. w. — 1) C.R. XV, 443 ff. — 2) p. 474. — 3) p. 478.

Citat und nicht selbständiger Ausdruck des Glaubens und Bekenntnisses, sind auch in der deutschen Uebersetzung der eignen Meinung entsprechender frei wiedergegeben. Dazu kommt, daß nicht bloß die Schwabacher Artikel, welche der Augustana zu Grunde liegen und im Zusammenhang mit welchen sie verstanden sein will, auf das Entschiedenste auch alles Vermögen der Selbstbereitung zur gottgemäßen Gerechtigkeit leugnen, und den Glauben als ein reines Werk Gottes bezeichnen[1]; sondern auch Melanchthon selbst spricht sich in der Apologie hierüber aufs Unmißverständlichste aus. Die Apologie legt alles Gewicht auf die Unterscheidung jener beiden Gebiete, der bürgerlichen und der geistlichen Sittlichkeit. Alles Lobes werth ist die Klarheit und Entschiedenheit, mit welcher diese Scheidung vollzogen und dadurch auf der einen Seite das Interesse der menschlichen Sittlichkeit, auf der andern das der spezifischen Neuheit des christlichen Lebens und Standes und der Alleinwirksamkeit der Gnade gewahrt wird.[2]

Nun aber handelt sichs um die Vermittlung zwischen dem Stande des natürlichen und des wiedergebornen Lebens. Diese liegt zunächst nur in den Gnadenmitteln und ihrer Wirksamkeit. Es fragt sich aber, ob die heilsmäßige Wirkung derselben nur göttlich oder auch menschlich bedingt sei. Die Augustana scheint jenes zu lehren — negativ, wenn sie im 19. Art. vom Willen des Teufels und der Gottlosen sagt: quae non adjuvante Deo („alsbald so Gott die Hand abgethan") avertit se a Deo, positiv wenn sie im 5. Art. von den Gnadenmitteln sagt, daß durch sie in denen die das Evangelium hören der heil. Geist den Glauben wirke ubi et quando visum est deo. Jene erste Aeußerung erinnert uns an ähnliche in Luthers Schrift de servo arbitrio, die andere ist eine Wiederholung der ähnlichen in den Marburger und Schwabacher Artikeln.[3] Aber schon der eine Umstand, daß das erstere

1) 5. Art.: Nachdem nun alle Menschen Sünder sind, der Sünde und dem Tod, dazu dem Teufel, unterworfen, ist's unmöglich, daß sich ein Mensch aus seinen Kräften oder durch seine guten Werke herauswirke, damit er wieder gerecht und fromm werde. Ja kann sich auch nicht bereiten oder schicken zur Gerechtigkeit, sondern je mehr er vornimmt sich selbst herauszuwirken, je ärger es mit ihm wird u. s. w. C. R. XXVI, 154. 6. Art.: Daß solcher Glaube nicht sei ein menschlich Werk noch aus unsren Kräften möglich, sondern es ist ein Gotteswerk und Gab, die der heil. Geist, durch Christum gegeben, in uns wirkt. S. 155. — 2) Prodest igitur ista distributio — in qua tribuitur libero arbitrio justitia civilis, et spiritualis gubernationi Sp. scti in renatis. Ita enim retinetur paedagogia (die sittliche Zucht) — quia omnes homines pariter debent scire, et quod deus illam civilem justitiam requirat et quod aliquo modo praestare eam possimus. Et tamen ostenditur discrimen inter justitiam humanam et spiritualem, inter philosophicam et doctrinam Sp. scti, et intelligi potest, ad quid opus sit Sp. scto. Rechb. p. 219. — 3) Marb. Art.: Zum Sechsten — der heil. Geist gibt und schafft, wo er will, denselbigen (Glauben) in unsre Herzen, wenn wir das Evangelium oder Wort Christi hören. — Zum Achten — durch und mit solchem mündlichen Wort wirkt er und schafft den Glauben wo und in welchem er will. — C. R. XXVI, 124. — Schwab. Art. 7: Gott — gibt durch dasselbige (Evangelium) als durch ein Mittel den Glauben mit seinem heil. Geist, wie und wo er will. S. 155.

Wort — deo non adjuvante — nicht wie die andern aus den Marburger oder Schwabacher Artikeln herübergenommen ist, muß verbieten, es in einem Sinne zu nehmen, in welchem es die supralapsarische Ansicht einschließen würde. Sodann ist es fraglich wie das Wort selbst exegetisch zu verstehen sei. Man kann es als Angabe des begleitenden Umstands fassen, daß nämlich Gott bei der Sünde nicht hilft, so daß es diente alle göttliche Ursächlichkeit der Sünde völlig auszuschließen[1]; oder man nimmt es als Angabe der göttlichen Voraussetzung für die menschliche Abkehr von Gott wie es auch im Deutschen lautet: so Gott die Hand abgethan; dann besagt es nicht mehr als dieß, daß Gott den sündigen Willen sich selbst überläßt, so daß er der Gottesgemeinschaft verlustig geht. Er überläßt ihn aber dann sich selbst wenn er eben sündig sein will.[2]

Das andere Wort: ubi et quando visum est Deo hat J. Müller benutzt[3], um die wesentliche Uebereinstimmung nicht bloß der persönlichen Träger der sächsischen Reformation sondern auch des Bekenntnisses der lutherischen Kirche in der Lehre vom Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkung zum Gnadenmittel mit der schweizerischen Reformation nachzuweisen. Auf beiden Seiten nämlich werde gelehrt, daß die bekehrende, erleuchtende, heiligende Wirksamkeit des heil. Geistes sich unabtrennlich an das Wirken des göttlichen Wortes geknüpft habe, und dadurch sei die Reformation vor Verirrung zu spiritualistischer Schwärmerei u. s. w. bewahrt worden; aber auch auf lutherischer Seite so gut wie auf reformirter werde das Verhältniß des Geistes und des Wortes als das der parallelen Simultaneität genommen, so daß die Wirksamkeit des Geistes zum Worte hinzukomme. Erst die Konkordienformel betone stärker das „Durch“ und trete in einen gewissen Gegensatz gegen das bloße „Mit“, wiewohl auch die letztere Anschauung bei ihr nicht fehle. Bestimmt ausgeschlossen sei dieselbe bei den lutherischen Dogmatikern erst im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts worden im Zusammenhang mit dem Rathmannschen Streit, so daß seitdem die Wirksamkeit des Geistes als die des Wortes selbst und umgekehrt gedacht werde.[4] Allein dieß Alles ruht auf einer irrigen Urgirung der betreffenden Worte. Wenn z. B. der kl. Katechismus in der Erklärung der 2. Bitte des V. U. sagt: wenn der himmlische Vater uns seinen heil. Geist gibt, daß wir dem Worte durch seine Gnade glau-

1) So erklärt es z. B. Carpzov in seiner Isagoge in libros ecclesiarum Lutheranarum symbolicae 1665 S. 502 f., während Walch in seiner Introductio in libros eccl. Luth. Symb. 1732 S. 320 ganz darüber weggeht als über ein der Erklärung nicht bedürftiges Wort. — 2) So scheint es z. B. Balth. Mentzer in seiner Exegesis August. conf. Ed. IV 1618 p. 794 zu fassen: justum dei judicium — suam gratiam subtrahentis et hominem sibi ipsi permittentis. So auch Philippi kirchl. Glaubenslehre IV, 60. — 3) Stud. und Krit. 1856, 2 „das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes“ 1. Art. S. 297—402. — 4) a. a. O. S. 330 ff.

ben u. s. w., so ist damit wie in den ähnlichen Aeußerungen anderweit nicht eine Lehre über das Verhältniß des heil. Geistes zum Wort, sondern zu unsrem Willen und zur Entstehung des Glaubens in uns gegeben. Nur zu diesem Behuf, um die Nothwendigkeit der göttlichen Geisteswirkung zur Entstehung des Glaubens in uns nachdrücklich zu betonen, sind Wort und Geist neben einander gestellt. Aehnlich verhält es sich auch mit der von J. Müller mit solchem Nachdruck aber unvollständig citirten[1] Aeußerung der Konkordienformel[2]: Etsi autem utrumque, tum concionatoris plantare et rigare, tum auditoris currere et velle, frustra omnino essent, nisi Sp. scti virtus et operatio accederet, qui per verbum praedicatum et auditum corda illuminat et convertit, ut homines credere et assentiri possint: tamen neque concionator neque auditor de hac Sp. scti gratia et operatione dubitare debent. Quin potius uterque certo sciat, si verbum dei juxta mandatum et voluntatem dei pure et sincere praedicatum fuerit et homines diligenter et serio auscultaverint illudque meditati fuerint, certissime dominum, gratia sua praesentem adesse et largiri ea —, quae homo alias suis propriis viribus neque accipere neque dare potest. Ein Zweifaches ist hier gesagt. Zunächst, daß das bloß menschliche Werk sowohl des Predigers als des Hörers ohne den heil. Geist vergeblich ist. Nicht vom Verhältniß des Geistes zum Wort ist hier die Rede, sondern von dem Verhältniß zu dem was Menschen von sich aus zu thun vermögen. Deßhalb ist auch am Anfang nicht etwa der Ausdruck praedicare evangelium oder ein ähnlicher gewählt, sondern plantare et rigare, um das Thun als bloß menschliches zu bezeichnen. Ueber das Verhältniß zum Wort aber ist dann zum Zweiten gelehrt, daß man des Geistes und seiner Wirkung überall da gewiß sein dürfe, wo das Wort in seiner wahren Gestalt verkündigt wird. Also tritt der heil. Geist zwar zum menschlichen Thun, aber er tritt nicht erst zum Wort hinzu, sondern er ist mit dem Worte in seiner rechten Verkündigung von vornherein und schlechthin verbunden und durch dasselbe wirksam. Das also ist der wesentliche Unterschied zwischen den beiderseitigen Aeußerungen, den reformirten und lutherischen, welchen J. Müller verkannt und verwischt hat, daß während man dort den Geist und seine Wirksamkeit zum Wort und seiner Wirksamkeit hinzutreten läßt, so hier, wenn man von einem Hinzutreten redet, zum Thun des Menschen, des Predigers wie des Hörers, während er mit dem Worte schlechthin verbunden ist. Es liegt aber auf der Hand, daß dieser Unterschied von praktischer Bedeutung ist; denn es ist ein praktisches Interesse und wichtig und nöthig für die richtige Führung der Seelen sagen zu können: du hast das Wort rein und lauter gehört, also

1) A. a. O. S. 336. — 2) Sol. decl. II §. 55.

war es dir möglich gemacht zu glauben, es fehlte dir die den Glauben ermöglichende Wirksamkeit des heil. Geistes nicht.

Das ist das Eine was gegen jene Müller'schen Ausführungen zu erinnern. Das Andere aber gilt speziell unsrer Stelle in der Aug. art. V. ubi et quando visum est deo. Es liegt meines Erachtens auf der Hand, daß sich dieß Wort nicht auf die besondere innere Wirksamkeit des heil. Geistes bezieht, welche zum Wort erst hinzukommen muß und nicht überall zu demselben hinzutritt[1] — denn hievon ist im ganzen Zusammenhang nicht die Rede; aber es will auch allerdings nicht den Gegensatz des begründenden göttlichen Willens zu menschlichem Verdienst bezeichnen[2] — denn der Nachdruck ruht nicht auf visum est deo sondern auf ubi et quando —; es geht dieß Wort überhaupt nicht auf die innere Gnadenwirkung, sondern auf die geschichtliche Führung, d. h. auf die vocatio, und hat seinen Kommentar am Wort der Konkordienformel: Novit etiam dominus procul dubio tempus et horam eamque apud se constituit, quando videlicet unumquemque vocare, convertere et lapsum rursum erigere velit.[3] Das Wort ist Ausdruck einer Erfahrungsthatsache. Gott ordnet es nach seiner Freiheit, wann das Wort an den Einzelnen kommen, wann es in solcher Gestalt an ihn kommen soll, daß es geeignet und geschickt ist Glaube in ihm zu wirken; und Gott ordnet frei die Lebensführungen, welche den Boden des Herzens geeignet machen den Samen des Wortes aufzunehmen. Das allein ist es was jenes Wort wahren will.

Die Augustana enthält also nichts, weder vom späteren Synergismus noch vom früheren Determinismus und Prädestinatianismus.

Wir müssen es als eine gnädige Fügung Gottes bezeichnen, daß der kirchengeschichtliche Anlaß zur Ablegung eines grundleglichen Bekenntnisses erst gegeben war, als die Lehrentwicklung vom früheren Determinismus zum reineren Augustinismus bereits fortgeschritten war, und daß in das Bekenntniß nur solche Sätze aufgenommen wurden, in welchen das wesentliche religiös praktische Interesse zu entsprechendem Ausdruck kam, ohne mit Sätzen anderweitiger Theorien vermischt zu werden.

Man kann nicht sagen, daß die Augustana und Apologie einen übertriebenen Augustinismus enthalten. Was sie aussprechen muß die Erfahrung eines Jeden bestätigen, der sich selbst kennt. Daß wir nicht vermögen die Gerechtigkeit die vor Gott gilt zu leisten[4], daß in uns eine perpetua naturae inclinatio zum Bösen ist, vermöge deren es uns unmöglich ist, in unsrem Herzen wahre Liebe zu Gott u. s. w. hervorzurufen, und daß es sich in unsrem Verhältniß zu Gott um diese affectus cordis erga deum handelt[5], das

1) Jul. Müller a. a. O. S. 332. — 2) z. B. Carpzov l. c. p. 253. — 3) Art. XI sol. decl. §. 56. Vgl. auch Menzer l. c. p. 225. Carpzov l. c. So auch Philippi IV, 59 f. — 4) Aug. XVIII. — 5) Apol. II. XIX.

müssen wir alle bekennen. Die Frage konnte nur sein, ob die Gränze der libertas humanae voluntatis oder der sogenannten justitia civilis weit genug gezogen sei. Und da wird man anerkennen müssen, daß es nicht genügt nur zu sagen, daß der Mensch das Vermögen besitze seine Hand vom Mord oder Ehebruch oder dgl. fern zu halten.[1] Die justitia naturalis erstreckt sich weiter als auf die Beherrschung der locomotiva wie sich Melanchthon auszudrücken liebte. Es gibt eine natürliche Tugend nicht bloß des äußern Werks, sondern auch der Gesinnung. Sie ist angedeutet in unsrem Bekenntniß[2], aber nicht bestimmt ausgesprochen. Das Interesse des Bekenntnisses fordert nicht diese sittliche Fähigkeit zu verneinen — denn das ist Alles noch weit entfernt das rechte Verhalten gegen Gott, die justitia spiritualis, zu sein, wie sie nur dem wiedergebornen Herzen möglich ist. Es war natürlich, daß im weiteren Verlauf dieser Moment stärker betont wurde. Eine weitere Frage ist, ob dieser Begriff der justitia civilis Alles besage was dem natürlichen Menschen möglich gemacht ist, ob nicht auch auf diesem Gebiet des natürlichen Lebens ein durch das religiös-sittliche Bewußtsein des Menschen vermitteltes Verhältniß zu Gott möglich sei, welches eine tiefere als jene bloß legale oder auch moralische Verschiedenheit der Menschen, was vielmehr eine Verschiedenheit ihrer inneren Stellung zu Gott involvire, womit dann zugleich vielleicht eine Vermittlung zwischen dem alten und neuen Leben des Menschen gewonnen würde. Diese Frage lag dem Bekenntniß noch ferne. Sie ist nicht bejaht, aber auch nicht verneint, denn sie ist überhaupt noch nicht gestellt. Aber sie zu stellen oder zu bejahen wird nicht dem Interesse des Bekenntnisses widerstreiten. Denn zwischen der bürgerlichen Gerechtigkeit welche das Bekenntniß dem natürlichen Menschen zugesteht und zwischen dem Vermögen sich selbst von der Herrschaft der Sünde und des Teufels zu befreien, oder auch nur etwas dazu beizutragen, welches das Bekenntniß verneint, liegt noch in der Mitte das mehr oder minder bewußte und lebendige Verlangen nach solcher Befreiung, welche der Geist Gottes wirken muß. Dieses Verlangen kann ganz wohl zusammenbestehen mit dem natürlichen Widerstreben gegen das Werk der Gnade an uns und ist doch ein viel Tieferes und Innerlicheres als jene bürgerliche Gerechtigkeit, weil ein Verhältniß nicht zur Welt, sondern zu Gott.

Sehen wir zu, wie der weitere Verlauf der Lehrentwicklung auf diese Fragestellungen hindrängte.

Die Auslegung des Römerbriefs v. J. 1532[3] gab Melanchthon erwünschten Anlaß auf jene Fragen zurückzukommen. Denn, wie er in dem

---

1) Apol. XIX §. 70 p. 218. — 2) obedire — parentibus l. c. — 3) Auch diesen Kommentar hat Bindseil nicht in das Corp. Ref. aufgenommen, sondern statt dessen die Bearbeitung aus dem J. 1540. XV, 493 sqq. Mir liegt die Wittenb. Ausg. v. J. 1532 vor.

Dedikationsschreiben an den Mainzer Erzbischof Albrecht sagt, seinen früheren Kommentar v. J. 1522 vermochte er nicht mehr anzuerkennen — plane non agnosco — und wollte er durch diesen beseitigen.[1] Zu diesem Behuf schickt er dem 9. Kap. eine längere Erörterung über die Prädestination voraus. Zunächst stellt er den Gesichtspunkt fest, von welchem aus die Exposition des Apostels zu verstehen sei. Es sei nicht, führt er mit richtigem Verständniß der Tendenz dieses Abschnitts aus, eine theoretische oder spekulative Frage, welche Paulus abhandeln wolle, sondern eine durch die geschichtlichen Verhältnisse, nämlich durch den Unglauben Israels nahe gelegte: der Nachweis nämlich, daß nicht die Menge des ungläubigen Israel, sondern die kleine Zahl der Christen, die Kirche Gottes und sein wahres Volk sei. So sei es allezeit und die Frommen sollen sich dadurch nicht irre machen lassen. Denn nichts Menschliches und Natürliches, wenn auch noch so Schönes und Edles, sondern nur Gottes Wahl schafft die wahre Kirche durch sein Erbarmen und durch das Wort von der Versehung.[2] Weiter nach den verborgenen Gründen der göttlichen Erwählung haben wir nicht zu fragen. Das sei aber die sichere und tröstliche Weise die Prädestination oder Erwählung zu betrachten, daß man anhebe am Wort — ordiri a verbo, ab evangelio —, um aus diesem den Willen Gottes zu erkennen.[3] Die Verheißung des Wortes nun aber ist eine allgemeine Gnadenverheißung, also würde man dem Wort der Verheißung mißtrauen und Gott zum Lügner machen, wenn man nach einer besondern Erwählung fragen wollte.[4] Gott hat die Erfüllung seiner allgemeinen Gnadenverheißung nur an Eine Bedingung geknüpft, nämlich an die des Glaubens.[5] So daß wir also, statt a priori nach der Erwählung zu fragen, vielmehr a posteriori urtheilen sollen, daß alle die dem Evangelium getreulich glauben erwählt seien.[6]

Aber diese einfache Gestalt der Prädestinationslehre ist nur dann einfach, wenn der Glaube nicht rein Werk Gottes ist. Denn ist er das, so entsteht sofort die andere Frage, welche nur die erste in anderer Gestalt ist: in welchen nun Gott den Glauben wirken und warum er nur in diesen, nicht auch in andern den Glauben wirken wolle? Will man in der Antwort auf diese Frage der partikularen Prädestination entgehn, so kann man dieß nur so, daß man den Menschen bei dem Zustandekommen des Glaubens betheiligt

1) I, 1, a. — 2) D, 1, a. b. — 3) D, 2, a. — 4) Evangelium pollicetur omnibus remissionem peccatorum et vitam aeternam et gratis pollicetur propter Christum. — Cum autem promissio sit universalis, quid aliud est quaerere de electione quam promissionem in dubium vocare? Id autem vere est abrogare evangelium et deum accusare mendacii. l. c. — 5) Respiciamus ad evangelium et promissionem quae universalis est et gratis offert salutem omnibus modo ut credant promissioni. D, 2, 6. — 6) Judicemus igitur a posteriori hos qui evangelio credunt et hanc fiduciam non abjiciunt ad extremum, electos esse. D, 3, b.

sein läßt. Denn dann hat man in dem Verhalten des Menschen gegen das Gnadenanerbieten Gottes die Entscheidung für die Verschiedenheit des Resultats. Deßhalb fährt Melanchthon so fort, daß er daran erinnert, daß die alten Kirchenlehrer alle außer dem einen Augustin eine gewisse Ursache der Erwählung im Menschen angenommen haben.[1] Diese Aeußerung haben wir gewiß so zu verstehen, daß er den Uebrigen gegen Augustin Recht gibt d. h. sich im Wesentlichen auf die Seite der griechischen Väter stellt oder wenigstens einen ermäßigten Augustinismus fordert — in der allerdings richtigen Erkenntniß, daß wenn, wie bei Augustin, das Glaubensverhalten selbst lediglich durch Gott gewirkt ist, dann die absolute Prädestination nicht vermieden werden kann. Es sei zwar eine Verkehrung von Seiten der Neueren aus jener Betheiligung des Menschen eine Würdigkeit und Gesetzerfüllung zu machen; aber insofern sei doch eine gewisse Ursache der Erwählung im Gläubigen selbst, als er die dargebotene Verheißung nicht zurückweise.[2] Es kam nur noch darauf an auszusprechen, woher dem Menschen das Vermögen eigne, die Gnade nicht zurückzuweisen sondern sich gefallen zu lassen d. h. anzunehmen. Richtig antwortet hierauf — unmittelbar fortfahrend — Melanchthon: sed neque accipi promissio misericordiae neque concipi fiducia potest, nisi spiritu sancto per verbum movente juxta illud: nemo venit ad me nisi quem pater traxerit.[3] Zwar ist damit noch nicht völlig unzweideutig ausgesprochen, ob wir, wenn die Gnade uns so ergreift, bewegt und zieht, aus eigner Kraft oder in Kraft dieser neuen Bewegung die Gnade ergreifen, damit die Heilsaneignung völlig in der Gnade begründet sei, obgleich sie unser Verhalten ist. Aber wie die Worte lauten, ist es das Nächstliegende sie in dem letzteren Sinn zu fassen, wenn gleich die nächstfolgenden Worte sich damit begnügen nur daran zu erinnern, daß alles eigne Wirken des menschlichen Willens kein Verdienst konstituire[4] — was doch kaum von dem bereits erneuerten, sondern nur von dem in die Erneuerung eingehenden Willen verstanden werden kann. Darnach gewinnt es allerdings den Anschein, als komme zur zuvorkommenden Gnade unser Wille, wenn auch sekundär, als anderer konstitutiver Faktor der Bekehrung hinzu: wie denn auch Melanchthon im Folgenden von einem auxilium Sp. scti. spricht, welches zum Zustandekommen des Glaubens an die Gnade und der übrigen Frömmigkeit der Gesinnung nöthig sei.[5] An andern Stellen spricht er davon, daß das

1) Scriptores veteres omnes praeter unum Augustinum ponunt aliquam causam electionis in nobis esse. l. c. — 2) Verecundius est quod aliquamdiu placuit Augustino, misericordiam dei vere causam electionis esse, sed tamen catenus aliquam causam in accipiente esse quatenus promissionem oblatam non repudiat, quia malum ex nobis est. l. c. — 3) l. c. — 4) Praeterea ut maxime ageret aliquid humana voluntas, tamen non esset sentiendum salutem ex modo et dignitate nostrae actionis pendere, sed ex promissione, ne detraheretur justificatio fiduciae misericordiae. D, 4, a. — 5) l. c.

Wort Gottes, durch welches der heil. Geist die Herzen zum Glauben bewege, schöpferisch wirksam sei.[1] Man erkennt wohl, daß er sich jenes Problem, um das es sich hier handelt, nicht klar vergegenwärtigt hat und deßhalb seine Darstellung unsicher nach beiden Seiten hin schwankt.

Von dieser Frage nach dem Verhältniß der Gnade zur Bekehrung spezifisch verschieden ist die andre über die generalis actio, welche als eine stets gegenwärtige Wirksamkeit Gottes in allen Kreaturen zu denken ist, ohne daß aber daraus die Nothwendigkeit des Geschehens folge. Denn nachdem Gott einmal dem Menschen als einem vernünftigen Wesen die Freiheit der Wahl anerschaffen, so ist damit ein Gebiet der contingentia gesetzt und Gottes geschichtliches Wirken bestimmt sich darnach. Damit muß man sich begnügen, denn wie sich beides in dem wirklichen Geschehen mit einander vermittele, ist der Kreatur so wenig zu erkennen möglich als das Geheimniß der Schöpfung.[2] Deßhalb thut man gut an der heilsamen und nöthigen Unterscheidung zwischen der necessitas consequentis seu absoluta — wie z. B. daß Gott existirt — und der necessitas consequentiae, nach welcher diese oder jene Thatsache in der Geschichte eintreten muß, weil es Gott beschlossen oder weil es eine nothwendige Folge vorausgehender Thatsachen ist, festzuhalten[3] — eine Unterscheidung welche Luther gegen Erasmus verworfen hatte.

Die Ursache der Sünde aber ist nach Joh. 8, 44 und Röm. 5, 12 lediglich in des Teufels und des Menschen Willen zu suchen, in keiner Weise in Gott. Gott verhält sich zur Sünde nur zulassend. Und auch die Verstockung ist nur ein grammatischer Ausdruck für diese permissio oder desertio, gemäß welcher Gott die Gottlosen ihrer Sünde überläßt und damit ihre Sünde straft.[4] So brachte Melanchthon, wenn auch dem Begriffe der Verstockung nicht völlig genügt wurde, den dogmatisch nothwendigen Begriff der permissio wieder zur Geltung, den Luther und er selbst früher viel zu unbesehens verworfen hatte.

Von der generalis actio nun unterscheidet sich die specialis actio des Evangeliums, gemäß welcher Gott den Glaubenden supra naturam et generalem actionem den heil. Geist gibt, der ein neues Leben in Erkenntniß und Wille in ihnen beginnt. Et saepe jam dixi, dari Sp. sctum per verbum cum corda concipiunt fiduciam et consolationem per evangelium[5] — das ist seine Formel, deren Unbestimmtheit es unentschieden läßt, wie sich Melanchthon das Zusammenwirken des göttlichen und menschlichen Faktors bei der Entstehung des Glaubens denke.

Diese Unbestimmtheit und das Schwankende seiner Darstellung, von dem

1) Deus creat et operatur verbo, sicut Psalm. inquit: dicit et facta sunt. F, 2, b. — 2) D, 5, a. — 3) D, 5, a. b. Ita e natura contingentia fiunt necessitate consequentiae. l. c. — 4) D, 6, a. — 5) D, 6, b.

ich oben gesprochen, hat seinen Grund, wie man leicht erkennt, darin, daß Melanchthon seinen Standpunkt durchweg in der thatsächlichen Wirklichkeit des Prozesses der Bekehrung, nicht in der begrifflichen Erfassung des Wesens der Sache nimmt. Mehr ethisch als dogmatisch behandelt er die Lehre. Macht man aber aus dem was eine ethisch-praktische Wahrheit ist ohne Weiteres eine dogmatische, so führt das allerdings nur zu leicht zu Irrthümern. Dieß müssen wir uns für den gesammten folgenden Verlauf gegenwärtig halten.

Ehe wir Melanchthons Lehrentwicklung weiter verfolgen bis zu den Sätzen hin welche die Konkordienformel zurückgewiesen, und um deren Willen seine Schule so schwere Anklagen und Angriffe erfahren hat, wollen wir uns deß erinnern, was man nie vergessen sollte: wenn unsre Kirche den gefährlichen und abschüssigen Bahnen deterministischer Anschauung glücklich entgangen ist und die Frage der Prädestination vom geoffenbarten Gnadenwillen Gottes aus zu betrachten gelernt und gelehrt hat, so verdankt sie das zum nicht geringsten Theil Melanchthon und seinem zarten religiösen Gewissen, welches von der Kühnheit großartiger Gedanken nicht zu so verwegenem Fluge sich fortreißen ließ, daß ihm die nächstliegenden praktischen Erwägungen darüber aus den Augen geschwunden wären. Diese waren es denn auch welche ihn noch weiter als bisher zu gehen bestimmten. Er glaubte zu bemerken, daß die Meinung, die Bekehrung sei so ausschließlich Werk der göttlichen Gnade daß eine Mitthätigkeit des Menschen dabei völlig nicht stattfinde, nicht selten einen falschen religiösen Quietismus zur Folge habe, welcher müßig die Bekehrung bloß erwarte, während doch vielmehr die Bekehrung nicht zu Stande komme ohne die tiefste und energischeste Aktivität des Menschen; man müsse viel Fleiß anwenden, beten, ringen, kämpfen u. s. w. Diese Forderung aber beruht auf der doppelten Voraussetzung: daß das Wort Gottes nicht magisch wirkt, sondern sittlich, also durch das Bewußtsein und den Willen des Menschen vermittelt; und daß der Mensch Persönlichkeit, also ein selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes Wesen ist und dieß zu sein auch beim Werk der Bekehrung nicht aufhört, so daß also darnach auch das Wirken des Geistes Gottes sich bestimmt — demnach anders als bei einem bloßen Naturobjekt.

Schon seit Jahren ging Melanchthon mit dem Plane um seine loci umzuarbeiten. Er könne, sagt er in seiner brevis discendae theologiae ratio[1] v. J. 1530, auf seine loci nicht verweisen, denn multa sunt in illis adhuc rudiora quae decrevi mutare. Doch könne man bereits aus seinem Kommentar zum Kolosserbrief ersehen, was dort nicht mehr seiner Meinung gemäß sei. Noch entschiedener traten diese Aenderungen dann im Kommentar

1) C. R. II, 456 ff.

zum Römerbrief v. J. 1532 hervor. Im Jahre 1533 las er wieder über die loci um eine neue Bearbeitung — atque emendationem — derselben dadurch vorzubereiten.[1] Von diesen Vorlesungen ist uns eine, wenn auch nicht vollständige, Nachschrift aufbewahrt.[2] Auf ihnen ruht dann die Bearbeitung der loci v. J. 1535 welche bis zur neuen v. J. 1543 im Wesentlichen dieselbe geblieben ist.[3]

Schon die Ueberschrift des Artikels de causa peccati et de contingentia in den Vorlesungen und in den locis zeigt den veränderten Standpunkt Im Gegensatz zu seiner früheren Behauptung stellt er hier den Satz an die Spitze, quod non omnia necessario fiant necessitate absoluta. Dieß folge mit Nothwendigkeit daraus, daß Gott nicht die Ursache der Sünde sei. Also eignet dem Menschen eine libertas naturae in Bezug auf das was unter die Vernunft fällt. Dieser „modus agendi" ist eine auch nach der Sünde dem Menschen verbliebene von Gott der menschlichen Natur einerschaffne Gabe Gottes. Die dadurch bedingte Freiheit des Handelns wird nicht aufgehoben dadurch daß Gott Alles regiert — wenn wir gleich hier wie dort die beiden Gegensätze in unsrer Erkenntniß nicht zu vereinigen vermögen.[4]

Dem entsprechend beginnt er den Artikel de humanis viribus seu de libero arbitrio im Gegensatz zu Luthers und seinem eignen früheren Bekenntniß zu Valla mit der Erklärung: Valla et plerique alii non recte detrahunt voluntati hominis libertatem ideo, quia fiant omnia decernente deo; atque ita in universum tollunt contingentiam. Sed aliena est disputatio de contingentia ab hoc loco de viribus humanis.[5] In den Vorlesungen von 1533 hatte er noch „Zwingli" hinzugefügt, mit der richtigen Erinnerung, daß die Leugnung der Freiheit von der Prädestination aus dem religiösen Bedürfniß in der Lehre vom freien Willen nicht einmal genüge, also nicht bloß nach der einen Seite hin — der contingentia — zu viel, sondern auch nach der andern Seite hin — dem Unvermögen des sündigen Willens — zu wenig setze.[6] Richtig formulirt er die Frage als eine Frage nicht der Möglichkeit, sondern des Vermögens des freien Willens, d. h. der Beschaffenheit der sündig gewordenen menschlichen Natur.[7] Diese scharfe Fragestellung ist ein

1) Brief an Brenz, Juli 1533. C. R. II, 660 f. — 2) C. R. XXI, 253—332. — 3) Vgl. über diese Ausgaben a. a. O. 229 ff. und 561 ff.; die loci v. J. 1535 selbst a. a. O. 334—560. — 4) Also ganz wie im Kommentar zum Römerbrief v. J. 1532. XXI, 271—274. 371—373. — 5) p. 273. — 6) Cinglius ita tantum tollebat lib. arb. quia omnia fiant deo decernente et praedestinante. Sed haec ratio nihil ad hunc locum pertinebat. p. 275. — 7) Hic necesse est dicere de peccato et naturae nostrae qualitate ut e regione beneficium Christi agnosci possit. Haec ostendunt nobis infirmitatem nostram, non movent quaestiones utrum omnia bona et mala et indifferentia fiant necessario etc. — Id vel maxime hic providendum est ne res bonae et utiles obruantur rixis nihil ad institutum pertinentibus. — Hic igitur quaeritur de lib. arb. quatenus voluntas sit libera, quid possit efficere suis viribus naturalibus sine Sp. scto. 1533. p. 275. 276. — Aehnlich 1535 p. 373.

wesentliches Verdienst Melanchthons. Um diese Frage nun zu beantworten, in wieweit der Mensch von sich aus im Stande sei den Willen Gottes zu erfüllen, muß man dieß Doppelte im Auge behalten, wie groß und schwer die angeborne Sünde sei, und daß die Forderung Gottes nicht auf äußere Werke sondern auf einen steten und vollkommenen Gehorsam des ganzen Menschen gegen Gott gehe. Und da lehrt nun das Evangelium, daß der Mensch, obgleich er eine gewisse äußre sittliche Zucht beobachten kann, doch wegen seines unglaublichen sittlichen Verderbens dem Gesetz Gottes nicht gehorsam ist, sondern sich im Widerspruch mit demselben befindet und dieses Verderben nicht selbst zu beseitigen im Stande ist, so wenig wie den Tod, der die unmittelbare Folge davon ist, ja von sich aus nicht einmal genugsam zu erkennen vermag.[1] Das könne ein Jeder genugsam in sich selbst befinden.[2]

Da fragt sich nun wie wir zur wahren sittlichen Freiheit gelangen. Nur durch den Geist Gottes und durch die Wiedergeburt, wie sie der Geist durch das Wort wirkt. Aber nicht als ob wir nun unthätig dabei zu sein hätten. Vielmehr müssen wir dem Worte nicht widerstreben sondern uns an dasselbe halten und innerlich kämpfen: Neque haec eo dicunter ut laqueos injiciamus conscientiis aut deterreamus homines a studio obediendi aut credendi, aut ne conentur. Imo cum a verbo ordiri debeamus, certe non repugnandum est verbo dei, sed annitendum, ut obtemperemus, et intuenda promissio evangelii quae est universalis. Porro in veris certaminibus haec clarius iudicari possunt quam in otiosis disputationibus. Nam in vero agone, ubi angimur de remissione peccatorum, erigere nos debemus et intueri in promissionem. Quamquam autem luctatur voluntas cum infirmitate, tamen quia non abiicit verbum sed sustentat se verbo consequitur consolationem. Et Sp. scts. ibi efficax est per verbum. Sicut inquit Paulus, Röm. 8, 26: Spiritus adjuvat infirmitatem nostram. In hac lucta hortandus est animus, ut omni conatu retineat verbum. Non est dehortandus, ne conetur, sed docendus quod promissio sit universalis et quod debeat credere. In hoc exemplo videmus c o n j u n g i h a s c a u s a s, v e r b u m, s p i r i t u m s c t m e t v o l u n t a t e m, non sane o t i o s a m s e d r e p u g n a n t e m i n f i r m i t a t i s u a e. Has causas hoc modo ecclesiastici scriptores conjungere solent. Basilius inquit: *μόνον θέλησον, καὶ ὁ θεὸς προαπαντᾷ.* D e u s a u t e v e r t i t n o s, v o c a t, m o v e t, a d-

1) Qui affirmant voluntatem humanam ita liberam esse ut possit legem dei facere, ideo ita delirant quia non vident, quanta vis sit peccati et quanta sit corruptio in natura humana. Ad haec somniant legi dei satis fieri per opera externa. 1533 p. 277. Et hanc corruptionem non potest humana voluntas per sese et natura tollere, sicut neque mortem, quae est propriissimus effectus istius corruptionis, per sese potest ex natura tollere. Est autem in natura caecitas tanta, ut hanc ipsam corruptionem non satis perspicere possimus. 1535 p. 374 f. — 2) p. 376.

juvat, sed nos viderimus ne repugnemus. Constat enim peccatum oriri a nobis, non a voluntate dei. Chrysostomus inquit: ὁ δὲ ἕλκων τὸν βουλόμενον ἕλκει. Id apte dicitur auspicanti a verbo, ne adversetur, ne repugnet verbo. Et nos quidem sic judicare oportet. Non enim indulgere debemus diffidentiae aut desidiae naturali.[1] — Et Christus, cum inquit (Luc. 11, 13): dabit Sp. sctm petentibus, promittit non otiosis, non aspernantibus, non repugnantibus. — Non probo deliramenta Manichaeorum, qui prorsus nullam voluntati actionem tribuebant, ne quidem adjuvante Sp. scto, quasi nihil interesset inter statuam et voluntatem.[2]

Ich habe diese Stelle so ausführlich mitgetheilt, weil sie das Thema aller folgenden Ausführungen ist und alles Wesentliche derselben enthält. Es wird hier ausdrücklich eine Mitwirkung des Willens nicht bloß für den Verlauf des neuen Lebens, sondern auch für das Zustandekommen der Bekehrung und des rechtfertigenden Glaubens gefordert und gelehrt. In der sittlichen Natur des Menschen liege es begründet, daß er zum Worte Gottes sich aktiv verhalten müsse. Die Wirkung des Geistes durch das Wort sei das Erste, aber damit müsse sich dann das Wollen des Menschen verbinden. Er müsse aufhören zu widerstreben und die Gnade auf sich wirken lassen, und in diesem Sinne sich bei seiner Bekehrung mitbetheiligen. Aber in wiefern ihm dieß möglich sei, kommt allerdings nicht zur vollen Klarheit.

In der Auslegung des Römerbriefs v. J. 1540[3] kommt Melanchthon beim 9. Kap. in Kürze auf diese Fragen zurück.[4] Als etwas allgemein Anerkanntes bezeichnet er es zuerst, daß der Grund der Verwerfung in den Gottlosen selbst liege. Streitig dagegen sei die Frage über den Grund der Prädestination oder Erwählung. Da weist er denn einen doppelten Irrthum ab, den von der Verdienstlichkeit unsres Thuns — da doch nur Gottes freies Erbarmen der Grund unsrer Erwählung sei, und den von der Partikularität der Wahl — da doch die Gnadenverheißung Gottes in der Schrift allgemein laute. An dieser Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens in seinem Wort und Verheißung müsse unbedingt festgehalten werden. Wenn nun aber trotzdem Viele das Heil nicht erlangen, weil sie dem Worte widerstreben, so ist dieß Widerstreben That ihres eignen Willens, da Gott nicht Ursache der Sünde sein kann. Erwählt aber sind die welche nicht widerstreben, sondern glauben, obgleich dieß Glauben und Nichtwiderstreben Willensbewegungen sind die durch Antrieb des heil. Geistes geschehen. Darüber kommen wir in unsrem Denken nicht hinaus: Grund unsrer Erwählung ist Gottes Erbarmen, nicht unser Wollen und Laufen, und doch geschieht Gottes Werk nur im Willen und zwar in dem der sich bemüht und nicht widerstrebt.[5] Aber

1) 1535 p. 376. — 2) p. 377. — 3) Commentarii in ep. P. ad Rom. C. R. XV, 493 sqq. — 4) p. 679 sqq. — 5) p. 680.

sind diese Willensbewegungen nun durch den heil. Geist nur veranlaßt oder auch gewirkt?

Mit dem Jahre 1543 erfuhren die loci eine neue Bearbeitung. Die Verhandlungen mit den römischen Theologen zu Worms und Regensburg 1540 und 1541 ließen es Melanchthon wünschenswerth erscheinen, seine loci so umzuarbeiten, daß sie bessere Dienste in der Polemik mit den Römischen leisten könnten. Diese Umarbeitung bereitete er in den Vorlesungen der nächsten Jahre vor und der 1543 begonnene Druck wurde 1544 vollendet.[1] In dieser Ausgabe[2] wiederholt er zunächst in dem Abschnitt de causa peccati et de contingentia die Sätze die wir schon kennen über die Verursachung der Sünde durch den Willen des Teufels u. s. w., über den Begriff der permissio, über die contingentia h. e. non omnia quae fiunt necessario fieri, über die libertas deligendi ea quae sunt subjecta rationi, über die göttliche praevisio und daß sie non affert necessitatem nec mutat in voluntate hominis modum agendi qui adhuc in natura reliquus est h. e. hanc libertatem quae adhuc reliqua est, über den Unterschied der necessitas absoluta und der necessitas consequentiae, über die falsche Annahme eines Fatum u. s. w.[3] Man sieht durchweg das angelegentliche Bemühen, die Gedanken vornämlich der theologischen Jugend von allen Seiten gegen extreme und bedenkliche Lehren zu schützen und auf der Bahn heilsamen und maßvollen Denkens zu erhalten. Diese Erörterung ist in der letzten von Melanchthon besorgten Ausgabe[4] wörtlich wiederholt.

Auch der nächste Abschnitt de humanis viribus seu de libero arbitrio schließt sich auf das Engste an den der früheren Ausgabe v. J. 1535 an. Wie dort beginnt er hier mit der Abweisung der stoischen Lehre Vallas und mit der Umgränzung der Frage: tantum de humana infirmitate disseritur, non de omnibus motibus in tota natura;[5] und zwar hoc quaeritur in ecclesia, an et quatenus voluntas humana possit obedire legi dei.[6] Die Frage ist nicht die äußere moralische Freiheit: manet aliqua libertas in mediocriter sanis regendi externos mores;[7] sondern das wahre innerliche Verhalten gegen Gott; und in Bezug hierauf ist denn gewiß, daß das sittliche Verderben nicht groß genug zu denken ist und daß der Mensch sich von seinem sittlichen Widerspruch gegen Gott nicht selbst befreien kann.[8] Daraus folgt denn, daß die actiones spirituales, wie sie Gott verlangt, wahre Furcht Gottes u. s. w., ohne den heil. Geist unmöglich sind — voluntas humana non potest sine Sp. scto efficere spirituales effectus —; deßhalb seine Hülfe

1) Vgl. C. R. XXI, 561 ff. — 2) Mir liegt die revidirte Ausgabe Lipsiae in officina Valentini Papae 1546, mit der Vorrede v. 1543, vor, über welche vgl. C. R. l. c. p. 565 sqq. No. 5. — 3) p. 58–72. — 4) Lipsiae 1559. Vgl. C. R. XXI p. 579 sqq. No. 25. — 5) p. 72. C. R l. c. p. 652. — 6) p. 74. C. R. l. c. p. 653. — 7) p. 76. l. c. p. 655. — 8) l. c.

dazu erfleht werden muß[1], die sich durch das Wort des Evangeliums vermittele, an das wir uns deßhalb halten müssen. Cumque ordimur a verbo — fährt er fort, das was er 1535 gesagt, erweiternd — hic concurrunt tres causae bonae actionis, verbum dei, Sp. scts et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte; sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adjuvante Sp. scto conatur assentiri, in hoc certamine voluntas non est otiosa.[2] Und nachdem er wie früher die Dikta des Basilius und Chrysostomus angefügt, beruft er sich auf die Erfahrung und erinnert an den schweren und ernstlichen Kampf unter dem allein die Bekehrung zu Stande komme, so daß aus dieser Thatsache ersichtlich sei, daß der Mensch nicht rein passiv zu der Bekehrung stehe wie eine Bildsäule, sondern, wenn auch schwach, beistimmen müsse.[3] Aber die Darstellung, wie die weitere Begründung z. B. mit dem Beispiel Josephs in der Versuchung in Potiphars Haus, zeigt, daß Melanchthon die Frage der Bekehrung und die Frage der Heiligung mit einander vermischt, wie er denn deßhalb auch von den causae nicht conversionis sondern bonarum actionum spricht.[4] Das ist vollkommen am Platze wenn man paränetische Absicht hat. Aber es ist ungenügend und mißleitend, wenn das Verhältniß der Gnade und des freien Willens dogmatisch bestimmt werden soll. Man kann sich kaum dem Gedanken entziehen, daß diese Schwebe der Darstellung absichtlich sei. Es ist ohne Zweifel die Rücksicht auf Luther die ihn bestimmt, seine Worte so zu stellen, daß sie eine mehr lutherische Deutung zulassen, während seine eigne Meinung weiter geht als die Worte.

Daß dem so sei, erhellt aus der Einschaltung welche er in der ersten Ausgabe nach Luthers Tode, im J. 1548, an dieser Stelle eingefügt hat[5] und deren erregtem Tone man es meines Erachtens anmerkt, daß er sich längere Zeit hatte Gewalt anthun müssen.

Heftig polemisirt er gegen das horribile mendacium der manichäischen Meinung, als ob der freie Wille unthätig zu warten und im Unglauben u. s. w. zu verbleiben habe, bis er merke daß er wiedergeboren sei. Dem gegenüber müsse gelehrt werden, agere aliquid liberum arbitrium.[6] Offenbar ist das

1) p. 78. C. R. l. c. p. 656. Ganz ähnlich wie bereits 1535. — 2) p. 80. C. R. l. c. p. 658. — 3) Haec sunt perspicua si in veris doloribus, in vera vocatione experiamur, qualis sit lucta voluntatis quae si se haberet ut statua, nullum prorsus certamen, nulla lucta, nulli angores essent in sanctis. Cum autem sit certamen ingens et difficile, voluntas non est otiosa sed languide assentitur. l. c. — 4) His cogitationibus mota voluntas assentiebatur et confirmabat eam languentem Sp. scts. — Hic voluntas non erat otiosa sed repugnabat ipsa illecebris. — Haec exempla declarant causas bonarum actionum. p. 81. — 5) C. R. XXI, 658—660. — 6) Praeterea si nihil agit lib. arb., interea, donec sensero fieri illam regenerationem, de qua dicitis, indulgebo

was Melanchthon hier bekämpft eine Uebertreibung des gegnerischen Irrthums. Denn kaum ja wird man im Ernst gelehrt haben, man dürfe, bis Gott sein Werk gethan habe, indulgere diffidentiae et aliis vitiosis affectibus. In ähnlichem Ton polemisirt er dann auch weiter gegen die furores Manichaeorum, die eine gewisse Zahl hylischer und irdischer Menschen aussondern, die nicht bekehrt werden können. Die Bekehrung selbst aber komme nicht zu Stande ohne Thätigkeit des freien Willens; denn man müsse suchen sich ans Wort zu halten um dann vom heil. Geist unterstützt zu werden. Denn das Evangelium sei wohl eine Kraft Gottes zum Heil, aber eben denen die die Verheißung nicht verachten, sondern ihr zustimmen und glauben; denn eben dazu sei das Amt des Wortes da, daß wir das Wort bedenken und ergreifen und unsern Unglauben bekämpfen: so wird dann auch der heil. Geist mit wirksam sein. Das ist unsre Aufgabe, an die man die erinnern müsse, welche ihre Unthätigkeit mit dem Unvermögen des freien Willens entschuldigen. Darum sei es denn auch eine alte Definition des freien Willens: er sei facultas applicandi se ad gratiam d. h. er suche der Verheißung zuzustimmen und lege die Sünden wider das Gewissen ab. Darin eben, in diesem sittlichen Vermögen, wie es in der sittlichen Natur des Menschen begründet ist, liegt der Unterschied zwischen Mensch und Teufel. Der Grund warum bei der Allgemeinheit der göttlichen Gnadenverheißung und der Einheit des göttlichen Willens der eine Mensch angenommen, der andere verworfen wird, muß im Menschen selbst, in dem verschiedenen Verhalten gegenüber der göttlichen Verheißung liegen. Auf dem Wege der Erfahrung rechtfertigt sich die Wahrheit dieser Lehre von der Verbindung des Willens mit den beiden andern Ursachen: dem Worte Gottes und dem heil. Geist.[1]

---

diffidentiae et aliis vitiosis affectibus. Haec Manichaea imaginatio horribile mendacium est, et ab hoc errore mentes abducendae sunt et docendae, agere aliquid liberum arbitrium. l. c. p. 658 sq. — 1) Agit aliquid voluntas, cum se sustentat hac voce: dominus abstulit peccatum tuum. Cumque conatur se hac voce sustentare, jam adjuvatur a Sp. scto. Si tantum exspectanda esset illa infusio qualitatum sine ulla nostra actione, sicut Enthusiastae et Manichaei finxerunt, nihil opus esset ministerio evangelico, nulla etiam lucta in animis esset. Sed instituit deus ministerium, ut vox accipiatur, ut promissionem mens cogitet et amplectatur, et dum repugnamus diffidentiae, Sp. scts simul in nobis sit efficax. — Sic igitur illis qui cessationem suam excusant, quia putent nihil agere liberum arbitrium, respondeo: imo mandatum dei aeternum et immotum est, ut voci evangelii obtemperes, ut filium dei audias, ut agnoscas mediatorem. Quam tetra sunt haec peccata, nolle aspicere donatum generi humano mediatorem filium dei. Non possum, inquies. Imo aliquo modo potes, et cum te voce evangelii sustentas, adjuvari te a deo petito, et scito Sp. sctm efficacem esse in ea consolatione. Scito velle deum hoc ipso modo nos convertere, cum promissione excitati luctamur nobiscum, invocamus et repugnamus diffidentiae nostrae et aliis vitiosis affectibus. Igitur veteres aliqui sic dixerunt: liberum arbitrium esse facultatem applicandi se ad gratiam, i. e. audit promissionem et assentiri conatur et abiicit peccata contra conscientiam. Talia non

In diesem Abschnitt ist nicht von der Heiligung, sondern von der Bekehrung die Rede. Erst nachher erweitert Melanchthon diese Betrachtung zu der der tota vita piorum. Daß nun die Bekehrung nur unter Kampf mit uns selbst zu Stande kommt, ist eine Thatsache, die Niemand leugnet. Wenn Melanchthon in dieser Thatsache seine Position nimmt, so hat er ein Recht dazu. Aber es fragt sich, ob auch ein Recht zu den Folgerungen, die er daraus zieht. Wenn wir mit uns kämpfen, so hilft uns zugleich der heil. Geist — so lautet sein Satz. Aber tritt die Hülfe des heil. Geistes nur zu unserm Kampf hinzu, so daß dieser rein unsere eigene That ist und nicht bereits eine Wirkung des heil. Geistes und ein Zeichen seiner Wirkung? Allerdings läßt Melanchthon dem Kampf die Verkündigung des Worts, die promissio vorangehn. Aber das Verheißungswort hat nur eine excitirende Wirkung — promissione excitati luctamur nobiscum — nicht eine Neues schaffende. Das setzt aber etwas voraus, was excitirt werden kann. Offenbar meint Melanchthon darunter die facultus applicandi se ad gratiam; denn diese hat zur Kehrseite die facultas repugnandi diffidentiae nostrae u.s.w. Es ist eine schlummernde Kraft des positiven Verhaltens für Gnade im Menschen, die nur eben geweckt werden muß. Das ist Melanchthons Meinung.[1]

Man wird zugestehen müssen, das entspricht nicht völlig dem Wort des Katechismus, daß wir nicht aus eigner Kraft an Jesum Christum unsern HErrn glauben oder zu ihm kommen können. Denn wenn auch jenes Vermögen der Zustimmung zur Gnade erst geweckt werden muß, so ist es doch vorhanden und ist ein natürliches Vermögen in uns. Es ist eben unsere sittliche Natur, es ist das liberum arbitrium. Die von Luther so hart bestrittene Erasmische Definition des lib. arb. als facultas applicandi se ad gratiam erneuert Melanchthon hier, in der ersten Ausgabe seiner loci nach Luthers Tode, wieder. Das ist nicht bloß eine Aenderung der wissenschaftlichen

---

fiunt in diabolis. Discrimen igitur inter diabolos et genus humanum consideretur. Cum promissio sit universalis, nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abiiciatur, David recipiatur, i.e. necesse est aliquam esse actionem dissimilem in his duobus. Haec dextre intellecta vera sunt, et usus in exercitiis fidei et in vera consolatione, cum acquiescunt animi in filio dei monstrato in promissione, illustrabit hanc copulationem causarum, verbi dei, Sp. scti et voluntatis. l.c. p. 659 sq. — 1) Melanchthon hat allerdings auf Befragen mehrmals erklärt — z. B. gegen Brenz —, er verstehe jene Definition vom wiedergebornen Willen, vgl. Balthasar Historie des Torgischen. Buchs, 5. Stück 1742 S. 15; aber wir haben nicht das Recht, den vorliegenden Text nach diesen Erzählungen auszulegen. Balthasar selbst urtheilt, Mel. wolle beschreiben wie der Wille sich in conversione intransitiva und zwar nicht originaliter sondern formaliter et qua exercitium considerata verhalten müsse und könne, wenn die gratia praeveniens in ihm angefangen zu wirken. Allerdings geht Mel. von jenem Gesichtspunkt aus, aber auch über denselben hinaus.

Definition, sondern der sachlichen Betrachtungsweise, ein Unterschied der Lehre, und zwar der Lehre nicht von der Prädestination oder vom Determinismus, sondern von dem sittlichen Vermögen des sündigen Menschen. Unfraglich ist, was Melanchthon zur Begründung beibringt: Gottes Gnadenverheißung sei allgemein, ein Widerspruch des Willens aber in Gott nicht zu statuiren, also müsse der Grund, warum der Eine verworfen, der Andere angenommen werde, in der Verschiedenheit ihres Verhaltens gegenüber der Gnade liegen. Aber es fragt sich, ob nicht beider verschiedenes Verhalten zur Voraussetzung ein Wirken der Gnade an ihren Herzen habe, durch welches die Annahme der Gnade ihnen erst wirksam möglich gemacht sei. Ist dem so, dann liegt auf der Hand, daß der Universalismus der Gnade nicht den Synergismus fordere, den Melanchthon hier offenbar daraus folgert. Er folgert ihn, weil er den empirischen Standpunkt der konkreten Wirklichkeit getaufter Christen einnimmt, an denen allen der heil. Geist durch Wort und Sakrament bereits vielfach wirksam sich bezeigt hat, welchen daher auch wohl zugerufen werden kann und muß: imo aliquo modo potes. Dieß hatte wohl seine Wahrheit und sein Recht für die praktische Behandlung, aber war verwirrend und irreführend in der dogmatischen Erkenntniß.

Jener empirische Standpunkt ist aus dem Nachfolgenden ersichtlich, was die Ausgabe v. 1548 mit der v. 1543 wieder gemein hat. Denn wenn sich Melanchthon besonders auf solche Stellen der Schrift beruft, wie daß der Vater den heil. Geist denen gebe, die ihn darum bitten (Luk. 11, 13), nicht aber denen die ihn verschmähen[1], so hat solches Bitten u. dgl. doch bereits das Wirken des heil. Geistes zur Voraussetzung, erklärt also nicht die Begründung, sondern den Verlauf der Bekehrung und des Lebens in der Gnade; denn es handelt sich ja hier nicht um die erste operatio, sondern um die inhabitatio des heil. Geistes. In der konkreten Wirklichkeit nun ist das ganz richtig, daß wir nicht widerstreben oder auch müßig sein dürfen, wenn wir den heil. Geist haben wollen. Aber es ist schon logisch betrachtet ein Irrthum aus dieser empirischen Wahrheit zu folgern, die Begründung der Bekehrung oder Heilsaneignung vermittle sich durch diese beiden Ursachen, das Nichtwiderstreben und Verlangen des Menschen und das Wirken des Geistes Gottes gleicherweise. Vielmehr ist hier durchweg ein habere, ein accepisse gratiam vorausgesetzt. Das ist das Verwirrende in seiner Darstellung,

1) Ideo autem haec omnia dicta sunt, ut fiat utrumque, videlicet Sp. scti auxilium amplificetur et acuatur nostra diligentia, sic ut Christus inquit: dabit Sp. sctm petentibus, non ait aspernantibus, otiosis, repugnantibus, petulanter ruentibus ex aliis sceleribus in alia. Et alio loco inquit: habenti dabitur et a non habente etiam id quod habet auferetur. Et Paulus jubet cavere ne frustra gratiam acceperimus. Saepe multumque repetas animo dictum Christi: dabit Sp. sctm petentibus etc. 1543, 81. C. R. XXI, 660.

daß Melanchthon Anfang und Fortgang, Begründung und Verlauf der Bekehrung oder des neuen Lebens nicht scharf genug sondert[1], daß er daher aus dem, was eine praktisch-paränetische Wahrheit ist, ohne Weiteres eine dogmatische Wahrheit macht.

Darnach bestimmt sich auch seine Lehre von der Prädestination.[2] Vor Allem dürfen wir gewiß sein, daß allezeit auf Erden eine Schaar und Gemeinde der Erwählten sein werde. Aber es fragt sich, welches der Grund der Erwählung sei. Da Gottes Gnadenverheißung allgemein und Sache der freien Gnade ist, so ist demnach der Grund der Erwählung nicht unser Verdienst und Würdigkeit, sondern das Erbarmen des göttlichen Willens, doch so, daß ein gewisser Grund auch in dem liegt, der die Gnade ergreift.[3] Auch hier, sehen wir, ist die Begründung der Erwählung mit ihrer Verwirklichung vermengt. Denn allerdings kommt der Erwählungswille Gottes nur an denen zur Verwirklichung die glauben, so daß also der Erfolg bedingt ist durch das Glaubensverhalten der Menschen. Aber es wäre unberechtigt, daraus zu folgern, daß auch die Erwählung selbst im Menschen und nicht in Gott allein begründet sei. Der Wille Gottes und das geschichtliche Resultat sind nicht dogmatisch, wie sie sollten, gesondert, sondern die Frage in ihrer praktisch konkreten Gestalt gefaßt, nach welcher allerdings nur der ein Erwählter — nämlich dem Effekt nach — ist, welcher im Glauben die Gnade ergriffen hat. Es kommt eben Alles darauf an, wie das Zustandekommen des Glaubens gedacht wird. Völlig unanstößig lautet es und man kann nur die nöthige Wahrung des ethischen Interesses bei dieser Frage darin finden, wenn wir lesen: Deus trahit mentes ut velint, sed assentiri nos, non repugnare oportet[4] — wäre nur unfraglicher, woher dies assentiri stamme.

Ueber dieses Resultat kommen wir nicht hinaus, wenn wir nun noch einen Blick auf seine übrigen Schriften aus der späteren Zeit werfen.

Melanchthon wiederholt sich sehr oft in seinen Schriften bis auf den Aus-

1) Weshalb ihm auch die Gnade außer der imputatio wesentlich nur auxilium ist. Vgl. loci 1543, 87. C. R. XXI, 664. Enarratio symb. Nic. 1550. XXIII, 290. Explicatio symb. Nic. 1557. XXIII, 439, 546. — 2) 1543, 463 ff. C. R. XXI, 912 ff. — 3) Recte dicitur, causam electionis esse misericordiam in voluntate dei, qui non vult perire totum genus humanum sed propter filium colligit et servat ecclesiam. Hoc vult Paulus cum 9. cap. ad Rom. citat dictum: misereor cuius misereor. Negat propter legem, propter praerogativam generis homines electos esse, ut fiat illustrius, propter filium electam et conditam esse ecclesiam; sed tamen in accipiente concurrere oportet apprehensionem promissionis seu agnitionem Christi. Ergo ut in justificatione diximus, aliquam esse in accipiente causam, non dignitatem, sed quia promissionem apprehendit cum qua Sp. scts simul est efficax —; ita de electione a posteriore judicamus, videlicet haud dubie electos esse eos qui misericordiam propter Christum promissam fide apprehendunt nec abjiciunt eam fiduciam ad extremum. 1543, 468. C. R. XXI, 915 f. — 4) 1543, 470. C. R. XXI, 917.

druck. Es ist nicht bloß derselbe Umkreis der Gedanken, in welchem er sich meistens bewegt, sondern auch im Ganzen dasselbe Material von Begriffen, Begründungen, Belegen und Wendungen, das er in der Regel verwendet. Man erkennt darin den Lehrer, der um der Schüler willen sich beschränkt und welchem durch die häufige Wiederholung sich eine bestimmte Form der Darstellung fixirt, die ihm so geläufig wird, daß sie oft wörtlich wiederkehrt. Um so begreiflicher ist es, daß uns die übrigen Schriften der späteren Zeit nicht wesentlich weiter führen werden, obwohl sie einige neue Gesichtspunkte eröffnen.

Sein Bestreben ist durchweg die gesunde Mitte zu wahren. Seine Darstellung hat deshalb fast immer eine polemische Wendung gegen die Pelagianer auf der einen, gegen die Enthusiasten und die Stoiker auf der andern Seite, d. h. gegen die Römischen dort, gegen Schwenkfeld und die lutherischen Ultras hier. Während jene Seite das menschliche Thun und Verdienst bei der Heilsaneignung falsch betone, so diese Seite in falscher Einseitigkeit das göttliche Wirken, entweder in der Form der Unmittelbarkeit wie der Enthusiasmus, der das Gnadenmittel des Wortes verachte, oder in der Form der Willkür und Machtwirkung wie die lutherischen Stoiker. Enthusiasmus und Stoicismus verkenne die nothwendige sittliche Vermittlung der Heilsaneignung, wie sie durch die sittliche Natur des Menschen als einer Persönlichkeit gefordert sei, und durch das Gnadenmittel des Worts gegeben, welchem ein darauf eingehendes Verhalten des Menschen wie entsprechen könne so auch müsse. Niemand kann die Wahrheit und innere Berechtigung und Nothwendigkeit verkennen, welche dieser Stellung, wie sie Melanchthon in dieser Frage einnahm, zukommt. Was er wollte ist richtig. Und zwar nicht so, daß seine Tendenz nur einseitig richtig wäre. Ich habe aus der Lesung seiner hiehergehörigen Schriften nicht diesen Eindruck gewinnen können, daß er nur eine Seite der Wahrheit in dem was er wollte vertreten habe. Vielmehr betont Melanchthon die Nothwendigkeit der göttlichen Gnadenwirkung mit nicht minderer Energie als er die persönlich sittliche Aktivität im Prozeß der Bekehrung fordert. Was er will ist die Wahrheit, die ganze Wahrheit. Streitig kann nur sein, ob er sie auch ebenso glücklich vertrat, als er sie voll und ganz meinte. Daß es kein überflüssiges Werk war, jenes sittliche Moment in der Bekehrung hervorzuheben, daß seine und Luthers frühere Lehrweise in bedenklicher Weise fortwirkte, dafür darf wohl eben die Thatsache seiner so oft wiederkehrenden Polemik zum Beleg dienen. Das Bewußtsein damit ein nothwendiges Werk zu thun[1], wird als ein berechtigtes anerkannt werden müssen.

1) Vgl. seinen Brief an Laur. Camillus 1550: decrevi autem respondere ad recentes calumnias, praesertim cum iam non de linea veste tantum pugnent

Melanchthon bezeichnet es als ein Interesse der allgemein menschlichen Sittlichkeit und daher als einen Satz der philosophischen Moral, daß dem Menschen die Freiheit des äußeren moralischen Lebens zukomme. Davon handelt er in seinen Schriften über die philosophische Ethik. So in der philosophiae moralis epitome v. J. 1538[1] und ethicae doctrinae elementa v. J. 1550.[2] Ein Zweifaches schreibt er in der ersteren dem Menschen zu, ein inneres und ein äußeres Vermögen, das Vermögen der Mäßigung und Lenkung der Affekte im Verhalten des Menschen gegen den Menschen, und das Vermögen der Regierung der Organe im äußeren Handeln. Jenes bezeichnet eine Macht der Vernunft über den Willen, dieses eine Macht des Willens über den leiblichen Organismus.[3] Die Freiheit erstreckt sich aber nicht bloß über das äußere, sondern auch das innere Verhalten. Aber dieß innere Gebiet der Affekte ist bestimmt geschieden und spezifisch unterschieden von dem innern Verhalten gegen Gott. Zwischen beiden knüpft Melanchthon keinen Zusammenhang, wenigstens keinen sachlichen, sondern nur den formalen, wie er mit der sittlichen Natur des Menschen selbst gegeben ist. Aber es ist immer von Interesse, daß Melanchthon die justitia civilis oder carnis oder dgl. nicht bloß auf die externa opera beschränkt, sondern auch auf die affectus ausdehnt, wenn sie gleich auf diesem Gebiete in Wirklichkeit nur in sehr geringem, nicht näher bestimmbaren, Grade vorhanden ist.[4] Aehnlich spricht er sich in der zweiten Schrift v. J. 1550 aus, nur daß er das Gebiet der inneren Willensbewegung, der voluntas eligens mehr zurücktreten läßt gegen das der äußeren Wahlfreiheit, der voluntas imperans, und das mo-

---

sed renovent εὔδοντα πόλεμον περὶ τῆς στωικῆς ἀνάγκης. Errant si me tantae causae explicationem abjecturum esse putant, de qua necesse fuit et ante hoc tempus absurdas opiniones lenire. C. R. VII, 556. — 1) C. R. XVI, 21 ff. — 2) XVI, 165 ff. — 3) Philosophia non loquitur de motibus cordis erga deum —, sed loquitur de moribus vitae civilis h. e. de moderatione quadam affectuum erga homines et de externis actionibus. — Ita et moderari affectus aliquo modo potest (voluntas), et externas actiones honestas efficere propriis viribus sine renovatione. p. 43. — 4) Vgl. hiezu auch die interessante Erörterung im 3. Theil der Postille — domin. Trin. Ev. Joh. 3. — C. R. XXV, 1 ff. — über die justitia rationalis, im Anschluß und unter Verweisung auf die aristotelische Lehre von der justitia universalis. Die genera actionum in voluntate sind zweifach: actus eliciti und actus imperati, entsprechend dem duplex imperium: politicum et despoticum. Politicum est, quando ratio suadet cordi, vel quando cor suadendo movetur: sic est in Hippolyto judicante rem tetram esse et abominabilem attingere novercam, suadendo movebatur cor. Tales actiones esse possunt in homine secundum naturam, quamquam non renato. Sed imperium despoticum illustrius est, quando imperatori locomotivae locomotiva obtemperat ut serva: ut quando impero pedibus procedunt etc. Natura est talis, et dicere non esse talem est insania et perversitas et contumelia adversus deum. Solche disciplina nun ist die nothwendig negative Vorbereitung der Wirksamkeit des heil. Geistes. Denn die in Sünden wider das Gewissen verharren, halten den heil. Geist fern. Einen positiven Zusammenhang beider Gebiete der natürlichen Sittlichkeit und des neuen christlichen Lebens kennt er auch hier nicht.

ralische Handeln im Ganzen unter die äußerliche Leibesbeherrschung subsumirt, also Tugenden im eigentlichen Sinne gar nicht kennt.[1] Um so mehr kann er dann eine scharfe Grenzlinie ziehen zwischen diesem Gebiet und dem inneren gottgemäßen Verhalten des Herzens gegen Gott, welches durch den heil. Geist hervorgerufen ist, nur eben nicht ohne die eigne sittliche Aktivität des Menschen[2], welche zwar das Wirken des Geistes zur Voraussetzung hat[3], aber unter dieser Voraussetzung um der sittlichen Natur des Menschen willen, die sich mit gewaltsamem Wirken Gottes nicht verträgt, gefordert werden muß[4].

Jene Bezeichnung der doppelten Sphäre, der inneren und äußeren, der justitia civilis oder natürlichen Freiheit begegnet uns wieder in der zweifachen quaestionis explicatio an sit vera sententia Stoicorum de fatali necessitate v. J. 1549[5], in welchem er die absurditas Stoicae necessitatis nachweist. In der zweiten responsio bringt er wieder, jene doppelte Sphäre der Freiheit zu verdeutlichen, die Vergleichung mit der despotischen Regierungsform, cui serviliter obtemperatur, und der politischen, quae suadendo regit: voluntas imperat locomotivis, velut herus servo, sed cor suadendo regit. Diese zweite Herrschaft aber ist durch die Sünde verstört: der Mensch muß durch Gebot und Zwang regiert werden, daß er äußere Zucht und Sitte — disciplina — beobachte, wie das Gottes Wille ist.[6]

Hier tritt also das Gebiet der inneren Beherrschung der Affekte ganz zurück. So wenig Bedeutung in Wirklichkeit hat diese Sphäre der Freiheit für Melanchthons Anschauung.

Aehnlich ist's auch in der Enarratio symboli Niceni v. J. 1550.[7] In dem Abschnitt de causa peccati et de contingentia[8] weist er wie sonst nach, daß Gott in keiner Weise Ursache der Sünde sei, also sich von da aus die Frage über de necessitas gegen den Stoicismus entscheide; in dem späteren aber de libero arbitrio[9], d. i. de viribus humanis, kommt er auf die doppelte natürliche Freiheit zurück: auf die gubernatio locomotivae, welche zur äußeren disciplina gehöre und ein nothwendiges frenum und eine paeda-

1) Scipio potest se cohibere, ne attingat alterius sponsam; Fabricius potest se cohibere, ne aurum Pyrrho missum accipiat. — In talibus electionibus et omnibus motibus externis humanae voluntas re ipsa libera est i. e. potest eligere hos motus aut non eligere etc. p. 190. — 2) Tales interiores motus deo placentes sciamus non fieri sine auxilio Sp. scti, nec tamen in his nihil agit voluntas nec habet se ut statua, sed concurrunt agentes causae, filius dei movens mentem verbo et Sp. scto cor accendens, mens cogitans et voluntas non repugnans sed utcumque iam moventi Spiritui scto obtemperans et simul petens auxilium dei. p. 192. — 3) p. 193. — 4) Voluntates volentes adjuvantur, non aliqua violentia coactae ut Manichaei imaginantur. p. 198. — 5) Melanchtonis consilia etc. ed. Pezel. P. II, 110 ff. — 6) l. c. p. 114. — 7) C. R. XXIII, 193 ff. — 8) l. c. p. 246 ff. — 9) l. c. p. 273 ff.

gogia in Christum, wenigstens von negativer Bedeutung sei[1], und sodann auf die Freiheit zum sittlich Edleren im menschlichen Verhalten, welche freilich noch lange nicht das rechte Verhalten gegen Gott und obendrein nur sehr schwach vorhanden ist, weshalb denn auch hievon kein besonderer Gebrauch in der dogmatischen Untersuchung gemacht werden kann.[2] Eine positive Vorbereitung des neuen geistlichen Lebens sieht Melanchthon hierin nicht. Was nun aber die Bewirkung dieses neuen Lebens anlangt, so beschränkt er sich in der Regel auf die allgemeinere Formel, daß der Anfang des neuen Lebens in Glaube und Liebe u. s. w. nicht ohne den heiligen Geist möglich sei[3], um den concursus voluntatis in conversione — nicht bloß in bona actione — festhalten zu können. Denn der Mensch muß mit seinem Willen, wenn auch unter Schwachheit und Zagen, dem Worte zustimmen, und verhält sich nicht bloß passiv wie eine Statue. Alioqui enim certamen et lucta nulla esset.[4] Gott fängt zwar an und zieht den Menschen, aber durch das Wort, welchem gegenüber wir ein sittliches Verhalten, nicht bloß das äußere des Hörens, sondern das innere des Daraufhörens, Erwägens und Zustimmens leisten können und sollen.[5]

Er nimmt den Vorgang der Erneuerung in seiner thatsächlichen Wirklichkeit; und da ist es ihm denn wesentlich darum zu thun, daß der sittliche Charakter desselben gewahrt bleibe. So muß er die Aktivität des Willens mit Nothwendigkeit fordern und die reine Passivität leugnen, und zwar eine Aktivität, die ein inneres, nicht bloß ein äußeres Verhalten gegen das Wort ist. Denn das letztere ist als solches von keinem sittlichen Werth. Es ist nur das Eine, was man vermissen kann, daß die göttliche Bewirkung oder wirksame Ermöglichung dieses inneren Verhaltens nicht entschieden genug betont ist.

Im wesentlichen dieselbe Lehre ist in der späteren Explicatio symboli Niceni v. J. 1557 — herausgegeben 1561[6] — gegeben. Nur ist hier im Artikel de libertate voluntatis humanae sive de libero arbitrio[7] jenes Gebiet der inneren Sittlichkeit ganz weggefallen und Alles auf die gubernatio locomotivae und die äußere disciplina reducirt. Die Tugend ist im Grunde nichts als nervorum gubernatio.[8] So äußerlich wird die Sittlichkeit ge-

1) Haec gubernatio est δεσποτική, i. e. imperat etiam invitis, ut dominus servis. p. 275. Paedagogia est in Christum. — Verissimum est enim evangelii vocem et Sp. sctm non esse efficacem in his qui perseverant in delictis contra conscientiam. — Praeterea sine disciplina ubi vita Cyclopica est, doceri homines non possunt. p. 276. 277. — 2) p. 275. — 3) De hac quaestione clarissime et sine ulla ambiguitate affirmamus voluntatem has virtutes nequaquam sine Sp. scto efficere posse. p. 278. — 4) p. 280. — 5) Inchoat igitur deus et trahit voce evangelii sed volentem trahit et adjuvat assentientem. p. 282. — 6) C. R. XXIII, 347 ff. — 7) p. 430 ff. — 8) Et quamquam philosophi multa disputant de humana virtute, tamen quid virtus sit in homine non renato nisi talis nervorum gubernatio quae cogitatione legis regitur non satis perspicue ostendi potest. p. 432.

faßt, daß sie eigentlich aufgehoben wird. Nun hat jene äußerliche gubernatio innere Vorgänge zur Voraussetzung; denn ich beherrsche meine Glieder doch nur, indem ich meine Affekte in ihrer Aeußerung beherrsche. Aber darauf geht er nicht weiter ein; denn das scheint ihm von zu geringer Bedeutung zu sein. Zwar spricht er von singulares motus insiti praestantibus viris a Deo, sicut inquit Seneca: nulla magna virtus sine Deo est, ut Alexandri, Achillis, Julii fortitudo fuerunt singulares motus divini[1], womit also eine Wirksamkeit des Geistes Gottes auch auf dem Gebiete der natürlichen Sittlichkeit gelehrt wäre und vielleicht ein Anknüpfungspunkt für die erneuernde Wirksamkeit des Geistes gewonnen werden könnte; aber jene Wirksamkeit ist hier nicht als allgemeine gedacht und überhaupt ist das Ganze nur ein hingeworfener Gedanke, ohne weitere Bedeutung und Folgen. Der heilige Geist muß unsre Herzen entzünden und bewegen, so daß Glaube und Liebe u. s. w. darin entstehen und wir so die wahre Freiheit und das Leben empfangen.[2] Aber da der Mensch als Abbild Gottes, des agens liberrimum, ein Personwesen, d. i. ein agens liberum ist[3], so folgt, daß wenn nun so der Geist durch das Wort wirkt, wir durch die Thätigkeit unsres Willens die innerliche Zustimmung zu diesem Worte in uns zu erkämpfen suchen sollen.[4] Denn das bleibt die stete unbewegliche Regel — wenn auch allerdings Gott in seinen Heiligen gar Manches so wirkt, daß diese rein passiv sich dabei verhalten. Ist dann in der Bekehrung der Geist mitgetheilt, so macht er den Willen frei, wobei denn der Wille in den Akten des geistlichen Lebens sich nicht wie ein Block verhält.[5]

Auch hier bleibt in der Darstellung eine ungehobene Unklarheit. Der Mensch ist ein agens liberum vor der Bekehrung, verhält sich also in derselben nicht mere passive. Die wahre Freiheit des geistlichen Lebens aber erhält er erst durch die Bekehrung und den heil. Geist, so daß er dann immer mit diesem mitwirkt. Offenbar verhält sich die erste zur zweiten Freiheit als die formale zur realen. Aber doch ist durch den Besitz der formalen Freiheit von Seiten des natürlichen Menschen nicht bloß die Wirksamkeit des heil. Gei-

1) l. c. — 2) Pater per Filium effundit Sp. sctm, quo veris et ardentibus motibus accenduntur corda, ut sint in iis fiducia etc. p. 434. 544. — 3) Voluit autem deus talem libertatem reliquam esse propter duas causas, videlicet primum ut intelligamus discrimen inter agens liberum et naturale et sciremus ipsum deum esse agens liberrimum. p. 540. — 4) p. 435 f. — 5) Nos regulam aeternam et immotam tenemus: audite filium, osculamini filium. Omni tempore debemus assentiri praedicationi poenitentiae et promissionis et repugnare diffidentiae et addere invocationem: credo domine, sed opem fer imbecillitati meae. Haec regula semper vera est, etiamsi hoc ita fit, quod multa deus in sanctis agit, in quibus voluntas se tantum passive habet: retinenda tamen est regula quae praecipit, ut filium audiamus et ei non repugnemus. Certe postquam in conversione datus est spiritus, incipit sanare voluntatem et affert initia libertatis. Hic non cogitandum est, voluntatem in actionibus se habere ut truncum. p. 545.

stes bestimmt, sondern auch ein reales konkurrirendes Verhalten des Menschen ermöglicht. Wie folgt die Möglichkeit solchen realen Verhaltens — Kampf, Zustimmung u. s. w. — aus der bloß formalen Freiheit? Da tritt der Begriff des göttlichen tractus et motus zwischen ein. Ist hierdurch das non repugnare, assentiri recto, repugnare diffidentiae, luctari, invocare u. s. w. nicht bloß veranlaßt, sondern bewirkt oder wirksam ermöglicht, so ist diese Bewegung unsres Willens etwas spezifisch Neues. Und doch wieder leitet sie Melanchthon — und zwar nicht bloß ihrer Form nach, als Willensbewegung, sondern auch ihrem Inhalt nach, als diese Willensbewegung — aus jener formalen Freiheit ab, welche dem Menschen als agens liberum eignet. Hier ist, wenn ich recht sehe, der logische Fehler und die Unklarheit der Melanchthon'schen Anschauungs- und Darstellungsweise.

Vergleichen wir hiemit noch eine Reihe anderer hieher gehöriger Aeußerungen.

Im Leipziger Interim v. J. 1548[1] in dem schon zu Pegau verglichenen Artikel von der Rechtfertigung[2] wird gelehrt, daß „Gott nicht also mit dem Menschen wirket wie mit einem Blocke, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirkt, so er in verständigen Jahren ist. Denn ein solcher Mensch empfähet die Wohlthaten Christi nicht, wo nicht durch vorgehende Gnade der Wille und das Herz bewegt wird, daß er vor Gottes Zorn erschrecke und ein Mißfallen habe an der Sünde."

In ähnlicher Allgemeinheit stellt die Abhandlung de poenitentia aus demselben Jahr[3]; die causas concurrentes in der Entstehung des Glaubens dar.[4]

Die repetitio confessionis Augustanae oder confessio Saxonica v. J. 1551[5] wiederholt im Artikel de lib. arb. dieselbe Lehre in Kürze, aber mit stärkerer Betonung der vorausgehenden erneuernden Wirksamkeit des Geistes, auf dessen Empfang die Thätigkeit des Willens folge[6] — wobei unerwähnt bleibt, aber gewiß nicht geleugnet werden soll, daß der Empfang des Geistes selbst durch eine Thätigkeit des Willens mitbedingt ist.

Die Enarratio epistolae ad Romanos v. J. 1556[7] folgert im argumentum aus der Nothwendigkeit der contritio den concursus der mens et voluntas zu Wort und Geist[8], hält sich aber so allgemein, daß man fast den Eindruck bekommt, Melanchthon vermeide mit Absicht die dogmatische Bestimmtheit, und wo er später — bei der Erklärung des 9. Kapitels — darauf zurückkommt, da betont er, um den Partikularismus der Gnade abzuwehren und die schließliche Entscheidung als in unsrem Verhalten begründet

1) C. R. VII, 258 ff. — 2) VII, 51. — 3) XXIII, 643 ff. — 4) p. 651. — 5) XXVIII, 327 ff. — 6) Voluntas accepto Sp. scto jam non est otiosa. p. 393. — 7) XV, 797 ff. — 8) p. 808.

nachzuweisen, die sittliche Aktivität bei der Heilsaneignung in einer Weise, daß sie der göttlichen, wenn auch nachfolgend, ganz koordinirt erscheint.[1]

Ebenso erscheint es in der deutschen Bearbeitung der loci vom Jahre 1558[2], wenn dort im Artikel vom freien Willen[3] auf der einen Seite gesagt wird, Gott „wirke" Schrecken durch das Gesetz, Trost durch das Evangelium[4], auf der andern Seite, weil der Mensch nicht Holz oder Stein sei, solle er dem Wort nicht widerstreben, sondern wenn er es höre, „zugleich" sein Herz zu ernstlichem Gebet erwecken.[5]

Es ist in solchen Ausführungen Melanchthon immer nur um den Gedanken zu thun, daß die Bekehrung nicht magisch und gewaltsam gemeint werde, sondern sich ethisch vermittle durch das erwecklich wirkende Wort von Seiten Gottes, durch den eingehenden Willen von Seiten des Menschen — nicht aber um die genaue dogmatische Gränzbestimmung zwischen der göttlichen und der menschlichen Wirksamkeit. Denselben Charakter trägt auch die Darstellung des Artikels de lib. arb. im Examen Ordinandorum v. J. 1559 und ihre Lehre vom concursus trium causarum in conversione an sich.[6]

Daß jene Erinnerung aber nicht überflüssig sei, betont er mit Grund in seinem Bedenken auf das weimarische Confutationsbuch vom Jahre 1559[7], wenn er hier ausführt, wie von der einen Seite (Gallus) die Bedeutung der äußeren Zucht verkannt, von der andern (Schwenkfeld) Gottes Wirken als ein magisch gewaltsames dargestellt, von der dritten (Flacius u. A.) dieser Irrthum durch den andern von der absoluten Prädestination gestärkt werde. Dem gegenüber muß die doppelte Wahrheit in ihrer Zusammengehörigkeit vertheidigt werden: die Allgemeinheit der Gnade und ihre sittliche Vermittlung durch das Wort und die Betrachtung desselben.[8]

Nicht minder aber glaubte er den Römischen gegenüber die evangelische Lehre gegen den Vorwurf vertheidigen zu müssen, daß sie durch Leugnung des freien Willens die Sittlichkeit zerstöre. Unter diesem Gesichtspunkt behandelte er die Frage über das liberum arbitrium in seinen Responsiones ad impios articulos bavaricae inquisitionis v. J. 1559.[9] Es sind die bekannten Sätze, die Melanchthon hier wiederholt von der libertas regendae locomotivae, welche aber durch die menschliche Schwachheit und den Teufel mannigfache Einschränkung erleide; von dem stoischen und manichäischen Irrthum, den er verabscheue; wogegen er aber nicht minder den pelagianischen verdamme, welcher in solchem äußeren Werke die wahre Erfüllung des Gesetzes sehe; vielmehr komme es bei allen diesen Wer-

1) 977—980. — 2) XXII, 22 ff. 45 ff. — 3) S. 153 ff. — 4) A. a. O. S. 156. — 5) S. 157. 421. — 6) XXIII, 14. 15. — 7) IX, 568 ff. — 8) A. a. O. S. 765—769. — 9) Opp. Mel. ed. Peucer. P. I, 1562. Fol. 360 ff. 369—373.

ken auf die innere Herzensbeschaffenheit an: dadurch unterscheide sich eines Joseph Tugend in der Versuchung von der äußern Selbstbeherrschung des zornerfüllten Achilles. Melanchthon behandelt hier also eine Frage nicht der Dogmatik, sondern der Ethik, die Frage nämlich nach der wahren Tugend. In diesem Gebiete nun der innern Tugenden wirke allerdings Gott gar Manches allein, so daß sich der Wille der Heiligen als subjectum patiens verhalte — wie wenn Gott etwa innerlich tröstet oder dgl. —; aber in der gewöhnlichen Bethätigung des Glaubens muß doch der Wille, soweit er wieder hergestellt ist, den heil. Geist begleiten[1], sich der steten Anfechtung seines Glaubensstandes, der er ausgesetzt ist, in innerem Kampfe immer wieder erwehren und an der Tröstung des Wortes zur Gewißheit der göttlichen Gnade sich aufrichten. Erst nach diesen Ausführungen, und auch dann nur ganz kurz, kommt Melanchthon auf die Frage nach der conversio selbst. Aber auch diese behandelt er nicht dogmatisch, sondern von dem Gesichtspunkt aus, wie die Seelen zu berathen seien — daß sie nämlich zum Evangelium zu weisen seien, durch welches Gott in unsern Herzen wirke, und in ihrer Bekümmerniß nicht mit Fragen über Erwählung u. s. w. irre, sondern mit dem hellen Trost des Evangeliums gewiß zu machen seien.[2] Denn Gottes Verheißung ist allgemein und man muß in Gott nicht einen Widerspruch seines Willens bringen; der Glaube daran aber, den Gott von Allen fordert, ist zwar eine Gabe Gottes, aber vermittelt durch das Wort, das wir hören und betrachten und dem Zweifel und Unglauben nicht nachgeben, sondern um den heil. Geist bitten sollen. Haec in docendo et consolando et in ipsa experientia usum habent.[3] Das sei die alte Lehre der Kirche und auch Augustins, wenn er richtig verstanden wird. Die Summa also ist — so schließt Melanchthon —: fateor plurima deum in omnibus sanctis ita agere, ut voluntas tantum sit subjectum patiens. Interea tamen regula tenenda est: fides ex auditu est, cogitatione promissionis nos sustentemus, repugnemus diffidentiae, et inter veros gemitus dicamus: Credo domine, opem fer imbecillitati meae.[4]

Man sieht: Melanchthon umgeht die eigentliche dogmatische Frage und hält sich in seiner Erörterung in einer gewissen Allgemeinheit praktischer Darstellungsweise. Daraus kann man das bewegende Interesse seiner Lehrfassung deutlich erkennen.

Bei der praktischen Bedeutung, welche diese Lehre für Melanchthon hat, und der mehr ethischen als dogmatischen Gestalt, welche er ihr daher gewöhnlich gibt, ist es natürlich, daß er in seinen Perikopenauslegungen, wie er sie in den Jahren 1549 bis 1560 sonntäglich hielt und aus denen Pezel die

1) Voluntatem quatenus sanari coepit, comitem esse Sp. scti. Fol. 371, a. — 2) Fol. 372, a. — 3) Fol. 372, b. — 4) Fol. 373, a.

Postille zusammengestellt hat[1], nicht selten hierauf zurückkommt, meist in der Form der Ermahnung, daß man nicht unthätig auf die Bekehrung durch Gott warten, sondern das Seinige auch dazu thun solle.[2] Da diese Aeußerungen nichts wesentlich Neues enthalten, brauchen wir wohl nicht näher darauf einzugehen.

Wir können in Melanchthons Lehre die abschließende Beantwortung der Frage nach dem Verhältniß des freien Willens zur Gnade nicht finden. Denn so sehr er auf der einen Seite den neuen Stand realer Freiheit durch das Wirken der Gnade bedingt sein läßt, so leitet er doch auf der andern wiederum aus der bloß formalen Freiheit ein reales positives Verhalten zur Gnade ab: so daß also zwei Gedankenreihen in einander übergehen, die doch von einander verschieden sind. Denn die von der formalen Freiheit ausgehende begründet an sich nur die sittliche capacitas für das Gnadenwirken. Melanchthon aber läßt diese unter der Hand, als wäre ein Rest realer Freiheit vorhanden, zu einer facultas applicandi se ad gratiam werden.

Es kam Alles darauf an, wie man diese in sich dogmatisch noch unklare Lehre nahm. Sie war einer richtigen Deutung und Verwendung wohl fähig. Nicht bloß Chemnitz hat Melanchthons loci in ihrer letzten Gestalt seiner Dogmatik zu Grunde gelegt, sondern auch Melanchthons Kommentator Pezel hat sie unanstößig — freilich in melius — gedeutet.[3] Es ist von Interesse zu sehen, wie dieser Schüler Melanchthons die Lehre seines Meisters gefaßt hat.[4]

Nachdrücklich wehrt er den Vorwurf des Synergismus ab.[5] Denn den Anfang der Erneuerung mache das erleuchtende und entzündende, wirksame Wort: et simul Sp. scto movet voluntatem et cor ut velit Deo obedire; et voluntas mota a Sp. scto assentitur verbo et repugnat naturali dubitationi et diffidentiae etc.[6] So wird die Erneuerung allmählig, nicht mit einem Male und durch eine gewaltsame oder magische Gotteswirkung, sondern als ein sittlicher Prozeß, so daß also mit Wort und Geist auch der Wille als causa subordinata konkurrirt, insoweit er erneuert ist.[7] Hier wird also bestimmter als dieß bei Melanchthon gewöhnlich geschieht, der Wille als subordinirt konkurrirender Faktor, nur in dem Maße gefaßt, als ihm die sanatio oder

1) C. R. XXIV. XXV. — 2) Vgl. Galle S. 308—312. — 3) Argumentorum et objectionum de praecipuis capitibus doctrinae christianae — ex scriptis Phil. Melanchtonis. Autore Christoph. Pezelio. P. II. Neostadii 1588. — 4) Vgl. über ihn Heppe Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 162. — 5) l. c. p. 273. — 6) p. 269. — 7) Sic fit liberatio etc., quae non subito aut uno momento perficitur sed subinde crescit et augetur in tota vita, non raptu quodam Enthusiastico aut infusione novarum qualitatum sine cogitatione mentis aut sensu voluntatis nostrae ut cum sol radios spargit in dolium —; sed concurrentibus his causis subordinatis: voce evangelii etc. et voluntate nostra, quatenus sanari incipit, luctante, ut assentiatur verbo dei etc. p. 269.

regeneratio widerfahren ist.[1] Daher lehrt er auch über die Vorbereitung auf die Gnade: videmus igitur quam longe errent isti qui se ad gratiam parare volunt, cum hoc totum Sp. scti sit opus. Quemadmodum igitur nunquam, nisi artificis manus accedat, e caesa materia domus fit: sic quoque, nisi cor prius a Sp. scto, ceu rudis materia solet, formetur et innovetur, non potest credere Deo. Das natürliche Vermögen des Hörens u. s. w. ist zwar dabei thätig, aber nur formell; seinen neuen sittlichen Inhalt und Bestimmtheit erhält dasselbe erst durch den Glauben, welchen der heil. Geist wirkt durch das Wort, welches er in die Seele eindrückt und siegreich wirksam macht.[2] So wird hier das formale Vermögen bestimmter auf seine Gränzen des bloßen modus agendi reducirt. Und die Definition des lib. arb. als facultas applicandi se ad gratiam will Pezel nicht vom Willen des natürlichen Menschen gelten lassen, sondern nur von dem, welcher schon den Zug der Gnade erfahren hat.[3] Für jenen reducirt er die facultas mit Luther gegen Eck auf die capacitas libertatis.[4]

Hier ist offenbar Melanchthons Lehre rectificirt. Und doch glaubte Pezel in völliger Uebereinstimmung mit derselben zu stehen. Das ist ein Beweis, daß der Synergismus in ihr noch nicht abgeschlossene Thatsache, sondern noch überwindbar war. Und wie Pezel in diesem Punkte einen Schritt zurückthut, so thut er auf der andern Seite hin einen Schritt vorwärts, wenn er, einer hingeworfenen Bemerkung Melanchthons folgend, von dem studium honestatis beim natürlichen Menschen sagt, er sei non sine divina frenatione animorum aut sine dono heroico pertinente ad generalem actionem dei.[5] Hier konnte ein Zusammenhang zwischen der allgemeinen sittlichen Wirksamkeit Gottes und der besonderen erneuernden gewonnen werden.

Dieß werden die beiden Momente sein — jene Beschränkung und diese Erweiterung — auf welche wir im weiteren Verlauf der Lehrentwicklung unser Augenmerk werden zu richten haben.

1) Vgl. auch p. 271. — 2) p. 311. 312. Vgl. auch die Verneinung der eignen praeparatio vel dispositio ad accipiendam gratiam p. 315. 358. — 3) Non enim qualis ex sese sit homo prorsus animalis et qui omnino non renascitur, sed qualis sit voluntas quatenus trahitur per verbum et Sp. sctm veteri illa descriptione liberi arbitrii ostenditur. p. 314. — 4) Estque in universum regula illa tradita a D. Luthero T. I. Witteb. in defensione contra Eccium p. 365 tenenda: Quando sancti Patres lib. arbitrium defendunt, capacitatem libertatis eius praedicant, quod scil. verti potest ad bonum per gratiam dei et fieri re vera liberum ad quod creatum est. l. c. — 5) p. 271.

8. Der Kampf der Gegensätze.

Die Lehrweise Melanchthons und seiner Schule rief den synergistischen Streit hervor, welcher in den nächsten Decennien die Kirche heftig bewegte. Um seine Entstehung und die Leidenschaftlichkeit mit der er geführt wurde zu verstehen, muß auf die äußeren geschichtlichen Verhältnisse Rücksicht genommen werden.

Schon in den letzten Jahren Luthers war Melanchthons theologisches Ansehn im Steigen gewesen.[1] Er war sowohl der theologische Lehrer, welcher die wissenschaftliche Gestalt und Sprache der neuen evangelischen Theologie bestimmte, als auch der theologische Vertreter der evangelischen Kirche in den Streitverhandlungen mit den Römischen. Zwar war er bereits wegen mancher wirklichen oder vermeintlichen Abweichungen hie und da verdächtig geworden; bei denen, die sich enger an Luther angeschlossen hatten, entwickelte sich ein Mißtrauen gegen ihn, das man auch in Luther zu erregen suchte und nicht immer ganz ohne Erfolg; aber im Ganzen hielt Luther am Vertrauen fest und der Friede wurde bewahrt. Freilich mußte Melanchthon sich auch manchen Zwang anthun, und es ist psychologisch begreiflich, daß er nachher sein Herz zu erleichtern suchte — wenngleich sein Brief an Carlowitz nimmermehr gerechtfertigt werden kann. Nach Luthers Tode wurde seine Stellung noch bedeutender. Aller Augen sahen nun auf ihn; die Wittenberger Professoren waren ohnedieß zumeist von ihm abhängig. Da kam nun Alles darauf an, wie er sich stellen werde.

Schon das war nicht gleichgültig, daß er nicht nach Jena übersiedelte, sondern nach Wittenberg zurückkehrte. An der Stelle dieser durch den Krieg verödeten Universität wollte der gefangene Churfürst Johann Friedrich eine neue Universität zu Jena aufrichten. Melanchthon hatte bereits zugesagt. Schon war er bis Weimar gekommen. Da kehrte er wieder um, durch Briefe aus Wittenberg bewogen. So trat er in Moritz' Dienste. Das konnte als eine Untreue gegen das Haus der Bekenner erscheinen. Es war nur zu natürlich, daß zwischen beiden Universitäten eine Rivalität sich bildete und daß die Eifersucht der Häuser auch den Theologen sich mittheilte. Doch würde das Alles von geringem Einfluß gewesen sein, wären nicht andere Thatsachen von eingreifender Bedeutung hinzugekommen.

Entscheidend wurde Melanchthons Stellung zum Interim. Durch das Augsburger Interim glaubte der Kaiser den Riß der Kirche zu heilen. Wäre dasselbe durchgedrungen, so hätte es die evangelische Kirche wieder romanisirt; denn die Konzessionen, die es den Evangelischen machte, waren äußerlicher Art, nicht wesentlich. Im Süden Deutschlands erzwang die Ueber-

1) Dieß ist z. B. auch aus der Polemik Osianders zu erkennen; vgl. Schlüsselburg catalog. haer. VI. p. 73 (wider Menius), p. 79 (wider Melanchthon).

macht des Kaisers die Annahme, aber im Norden fand es entschiednen Widerstand — besonders von Magdeburg aus. Verschieden hielten sich die sächsischen Fürsten dazu. Der gefangene Churfürst ließ sich weder durch Drohungen noch durch Härte der Behandlung zur Annahme bewegen; und auch seine Söhne, aufgefordert es anzunehmen, versammelten ihre Superintendenten zu Weimar und lehnten es ab. Anders die Männer der Politik. Philipp von Hessen ließ sich willig finden und ermahnte auch seine Söhne dazu. Moritz war dem Kaiser verpflichtet und suchte daher seine Theologen zur wenigstens theilweisen Annahme zu bestimmen. Und diese, statt in statu protestationis et confessionis zu verharren, zeigten sich nachgiebig. Nachdem sie sich mit den römischen Bischöfen zu Pegau, 23. August 1548, über die Rechtfertigungslehre verglichen, kam nach weiteren Konventen das Leipziger Interim, 22. Dezember d. J., zu Stande.

Der erste Artikel enthielt zwar die Rechtfertigungslehre, aber abgestumpft, ohne scharfe und evangelische Bestimmtheit; von der sola fides wurde geschwiegen und die Rechtfertigung in unklare Beziehung zur anfangenden Gerechtigkeit in uns gesetzt. Hier kam nun auch der schon früher erwähnte Satz der Melanchthonischen Lehrweise vor: „wiewohl Gott den Menschen nicht gerecht macht durch Verdienst eigner Werke —, gleichwohl wirkt der barmherzige Gott nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern zieht ihn also, daß sein Wille auch mitwirket, so er in verständigen Jahren ist.“[1] Im zweiten Artikel von den guten Werken wird in scholastischer Weise der Glaube mit unter den Tugenden aufgezählt und von diesen gesagt, daß sie „zur Seligkeit nöthig seien“ und Belohnung verdienen „in diesem und im ewigen Leben.“[2]

Eine solche Lehrdarstellung ist kein reines Spiegelbild des protestantischen Bewußtseins. Es macht einen unbehaglichen Eindruck, die diplomatischen Wendungen und Windungen zu sehn, in welchen sich der evangelische Glaube viel mehr versteckt als zu freudigem Bekenntniß kommt.

Und nun vollends die folgenden Artikel, welche eigentlich erst die faktischen Konzessionen enthalten, während die beiden ersten die evangelische Lehre wahren sollten! Erstaunen und Entrüstung rief dieses beklagenswerthe Werk der Melanchthonischen Schule Wittenbergs allenthalben hervor. Das Leipziger Interim brachte den ersten Riß in die lutherische Kirche. So urtheilt Gieseler.[3]

Der Argwohn gegen jene Schule blieb seitdem bei den strengeren Lutheranern unaustilgbar und verlieh den vom Interim ausgehenden Streitigkeiten erst den leidenschaftlichen Charakter, der sie so unheilvoll für die Kirche

1) C. R. VII, 51. — 2) l. c. 61. — 3) Lehrb. der Kirchengesch. III, 1. S. 364. Vgl. auch Ranke deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform. V, S. 85. 446.

machte und endlich einen Abschluß des Kampfes durch eine kirchliche Festsetzung im Interesse des kirchlichen Lebens mit gebieterischer Nothwendigkeit forderte.

Den Anlaß zu spezieller Verhandlung über die synergistische Frage gab die Schrift des Leipziger Pastor und Professor **Pfeffinger über den freien Willen** v. J. 1555 quaestiones quinque de libertate voluntatis humanae propositae in disputatione ordinaria — gegen welche Amsdorf, mit nicht zu billigender Uebertreibung der Lehre Pfeffingers, einige Jahre darnach einen öffentlichen Angriff erhob[1], worauf Pfeffinger 1558 mit erneuter Herausgabe jener Schrift antwortete und sich zu rechtfertigen suchte.

Seine Lehre ist die melanchthonische, meist auch in den Worten; nur spricht er sich noch entschiedner als sein Lehrer synergistisch aus und gebraucht auch den Ausdruck Synergia.

Zuerst (These 1 — 5) beweist er die voluntatis humanae libertas in praestanda externa disciplina, unter Anderm — ähnlich wie Melanchthon — auch aus der Einrichtung des menschlichen Körpers: nam ita condita est hominis natura ut nervi voluntariis motibus serviant.[2] Aber das gilt auch von den Thieren, beweist also keine wirkliche Freiheit. Sodann (These 6 — 10) leugnet er die Möglichkeit wahrer Erfüllung des göttlichen Gesetzes von Seiten des natürlichen Menschen. Drittens lehrt er — mit einer für die Wichtigkeit dieser Sache auffallenden Kürze (These 11 u. 12) — daß man, weil der Wille des Menschen nicht vermöge motus spirituales sine auxilio Sp. scti efficere, darum dem heil. Geist nicht widerstreben dürfe, sondern zufallen und um seine Hülfe flehen müsse—ohne aber anzugeben, wie es zu solchem assensus od. dgl. komme. Um so ausführlicher verweilt er viertens (These 13 — 36) bei dem Satze, daß der Wille eine aktive causa concurrens sei und sich nicht wie eine Bildsäule oder ein Stein und somit pure passive verhalte. Denn Gottes Wille sei über alle Menschen derselbe und stehe nicht mit sich selbst in Widerspruch: sequitur ergo in nobis esse aliquam causam cur alii assentiantur, alii non assentiantur.[3] Also müsse in uns das Vermögen der assensio sein und deshalb zum Wirken des heil. Geistes hinzukommen[4] „in

1) „Ueber die fünf (nämlich Schwenkfeld und Widertäufer, Osiander, Sakramentsschwärmer, Adiaphoristen, Majoristen) sind noch etliche vorhanden als Dr. Pfeffinger mit seiner Rotte, die lehren und streiten, daß der Mensch aus natürlichen Kräften seines freien Willens sich zur Gnade schicken und bereiten könne, daß ihm der heil. Geist gegeben werde, wie denn die Sophisten, Thomas, Scotus u. s. w. auch gelehrt haben. Denn in seiner Disputation vom freien Willen, so er vor zwei Jahren gehalten hat, schließt er solches ganz frech und vermessen, und schlüßlich mit diesen Worten: Homo suis naturalibus viribus verbo assentiri, promissionem apprehendere et Sp. scto non repugnare potest etc. — Haec ille, si recte memini. Vgl. Pfeffinger demonstratio manifesti mendacii etc. Witteb. 1558. — 2) Demonstratio mendacii 1558. B, 2, a. — 3) Thes. 17. B, 3, b. Thes. 28. C. 2, a. — 4) Aliquam etiam assensionem accedere (oportet) nostrae voluntatis, quam non sicut saxum aut incudem se habere certum est. Thes. 23. C, 1, a.

conversione".[1] Diese Lehre, qua tribuimus aliquam synergiam voluntati nostrae, videlicet qualemcunque assensionem et apprehensionem, benimmt der Hülfe des heil. Geistes nichts. Huic enim primas partes dandas et tribuendas esse affirmamus, qui primum et principaliter movet per verbum seu vocem evangelii corda ut credant, cui deinde et nos quantum in nobis est assentiri oportet.[2] Dieß stützt er mit dem paulinischen Wort (1 Kor. 3, 9): θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί, und sucht gegen Amsdorfs völlig begründete Abweisung dieser Belegstelle ihre Anwendung durch eine sehr wunderliche Parallelisirung des Verhaltens im Dienste Gottes und des Verhaltens bei der Bekehrung zu rechtfertigen.[3] Nachdem er dann fünftens (These 37—40) noch das geschichtliche Wirken Gottes von dem Gebiet unsrer Willensbewegungen zu scheiden gesucht, fügt er noch einige allgemeinere Bemerkungen über die Absicht seiner Sätze hinzu: Neque aliud erat propositum mihi ad probandum quam voluntatis usum aliquem esse reliquum neque naturam deletam aut extinctam, sed corruptam atque miserabiliter depravatam post lapsum, ut quamvis per se illa quidem et propriis viribus integritatem recuperare non valeret neque surgere post ruinam, tamen, quemadmodum doctrina attentendo intelligi ita assentiendo obtemperari aliquo modo posset.[4] Hier ist wohl unzweifelhaft — entschiedener als bei Melanchthon — ein reales, positives Verhalten zur Gnade aus dem dem Menschen gebliebenen formalen Willensvermögen abgeleitet.[5] Das ist aber die Eigenthümlichkeit des Semipelagianismus.

Es war natürlich, daß eine solche Darstellung Widerspruch erfuhr, wenngleich der Amsdorfische beides, gegen die Wahrheit wie gegen die Liebe fehlte.

Schon vorher hatte der Hofprediger Stolz eine Schrift gegen Pfeffinger geschrieben, dieselbe aber zurückgehalten, um die Friedensverhandlungen nicht zu stören, welche inzwischen mit den Wittenbergern eingeleitet worden waren.[6] Als diese sich zerschlugen, gab sie Aurifaber 1558 heraus.[7] Die Frage, um die es sich handle, sei nicht — so definirt Stolz den Streitpunkt — das Willensvermögen des Menschen in natürlichen Dingen, sondern ob und was er vermöge, um ein Kind Gottes zu werden; und da sei es denn offenbar: nihil esse reliquum in homine post lapsum, quod possit esse aliqua causarum, sive partialium sive minus principalium ad apprehenden-

1) Thes. 30. C, 2, b. — 2) Thes. 34. C, 3, b. — 3) D, 2, b. — 4) D, 2, a. — 5) Der Sache nach übereinstimmend ist seine deutsche Rechtfertigungsschrift dess. Jahrs: Antwort — auf die öffentlich Bekenntniß der reinen Lehre des Evang. u. s. w. Wittenb. 1558. — 6) Vgl. Preger Matth. Flacius Illyricus und seine Zeit II, 115. — 7) Disputatio de originali peccato et lib. arb. inter M. II. Illyr. et Victorinum Strigelium publice Vinariae — 1560 — habita. 1563 mense Martio. p. 351 sqq. Aurifabers Vorrede v. 1. Okt. 1558. Propositiones M. Joh. Stolsii contra Pfeffingeri disputationem. p. 354—366, 140 Thesen.

dam et consequendam aeternam salutem[1], sondern das Vermögen zu glauben, dem alten Menschen zu widerstehen ist ein Werk nur der Gnade Gottes in uns, nicht unsrer Natur.[2] Es reiche daher nicht aus zu sagen, der Wille des alten Menschen werde vom heil. Geist in Bewegung gesetzt, so daß er zustimme, sondern der heil. Geist gibt selbst erst diese Zustimmung.[3] Denn die Schrift sagt: Gott gibt das Wollen und Vollbringen, und nicht bloß: Gott bewegt, entzündet den Willen. Also wird das Wollen und Zustimmen selbst in uns von Gott gewirkt und gegeben und nicht bloß unser Wille bewegt und bestimmt, daß er wolle und zustimme.[4] Damit schafft Gott in uns einen neuen Willen und Erkenntniß, oder wenigstens unsrer Erkenntniß und unsrem Willen eine neue, der vorigen entgegengesetzte Natur, so daß wir das Geistliche erkennen und wollen können.[5] Ist nun zwar die Abweisung der Gnade unser Werk, ihre Annahme aber ausschließliches Werk und Gabe Gottes, so folgt daraus das Weitere, daß der Grund für die Erwählung der Einen und die Verdammniß der Andern nicht, wie die Synergisten behaupten, im Menschen, in seinem freien Willen, sondern nur in Gottes Gnade und Gerechtigkeit liegen kann,[6] nach deren Gründen man nicht weiter zu forschen hat.[7]

Vergegenwärtigen wir uns den Lehrgegensatz, wie er in diesen gegnerischen Schriften erscheint! Daß der Mensch von sich aus nichts zu seinem Heile thun könne, daß der heil. Geist den Anfang machen und den Menschen erneuern müsse, lehrt auch der Synergismus. Der Gegensatz liegt in der Fassung jenes Anfangs, den der heil. Geist macht. Nach der synergistischen Anschauung ruft der heil. Geist im natürlichen Menschen die zustimmende Willensbewegung hervor. Nach der gegnerischen Darstellung schafft und gibt der heil. Geist diese Zustimmung selbst. In der Mitte zwischen beiden Anschauungen liegt eine dritte Möglichkeit, die man verkannte, oder wo man sie berührte, mit der andern ohne Weiteres zusammennahm, nämlich die Erkenntniß einer solchen Wirksamkeit des heil. Geistes, daß der menschliche Wille nicht aus Anlaß, sondern in Kraft dieser Wirkung zustimmen kann. Diese

1) Thes. 35. — 2) Thes. 40. — 3) Thes. 47. — 4) Deus efficit et velle et perficere: non dicit, voluntatem moveri juvari aut accendi, non tantum successum et progressum salutis deo adscribit, verum etiam ipsam voluntatem et assensionem in nobis divinitus dari et effici affirmat. Thes. 50. 56. — Non igitur tantum movet voluntatem per verbum S. s. sed ipsam etiam assensionem seu apprehensionem, continuationem et perseverantiam fidei creat et efficit. Thes. 71. — 5) Nec tantum a Sp. scto moveri intellectum et voluntatem hominis, ut assentiatur verbo —, sed et ipsum intellectum et voluntatem, quo intelligimus et volumus spiritualia, creari at donari nobis per Sp. sctm, seu certe dari novam planeque priori contrariam vim ac naturam intellectui ac voluntati nostrae, ut intelligere et velle spiritualia possint. Thes. 83. — 6) Thes. 111. — 7) Non autem est scrutanda arcana dei majestas. Thes. 117.

Anschauung wäre die Wahrheit beider gewesen. Denn beide sind einseitig. Beide vertreten ein berechtigtes Interesse, aber beide zugleich einen Irrthum. Die erstere vertritt das Interesse der Ethik in der Betonung der sittlichen Natur des Menschen, die andere das Interesse der Dogmatik in der ausschließlichen Begründung auch des subjektiven Heils in der Gnadenthat Gottes. Aber indem jene die Zustimmung hervorgerufen werden läßt von der bewegenden Gnade, setzt sie im formalen Willensvermögen das reale Vermögen des zustimmenden Wollens der Anlage nach, und macht so nicht den Willen zum vermittelnden Organ, sondern das Wollen zum mitbegründenden Faktor der Bekehrung. Indem diese die Zustimmung als das bestimmte Wollen vom heil. Geist selbst geschaffen und gegeben sein läßt und von einer Bewegung des Willens zur Zustimmung nichts wissen will, hebt sie die menschliche That der Zustimmung auf und setzt an deren Stelle die absolute That Gottes. Das hat eine doppelte Folge. Der Prozeß zwischen Gott und dem Menschen wird aus einem ethischen ein unklar gedachter substantieller, und die Verneinung aller menschlichen Bedingtheit des Heils fordert die partikulare Prädestination. Die erstere Folge tritt uns entgegen sowohl in der unbedingten Verneinung der bewegenden Wirksamkeit des heil. Geistes — denn was ist das bestimmte Wollen anders als eine gewisse Bewegung des Willens? —, als auch in der Betrachtungs- und Redeweise, welche man jener entgegensetzt, daß nämlich dem Willen novae vires — nicht etwa bloß eine nova vis credendi —, eine nova natura mitgetheilt werden. Und doch wiederum kann dieß nicht anders gedacht werden als so, daß Gott nos ad se totos flectit qui prius eramus omnes aversi et hostes, also als eine neue Bewegung zu Gott hin, in welche der Geist unsern Willen aus der entgegengesetzten Bewegung umsetzt. Die andere Folge aber der partikularen Prädestination oder wenigstens ihrer Gefahr, liegt in den oben angeführten Sätzen offen vor. Mit jener Folge war ein ethischer, mit dieser ein dogmatischer Gewinn der bisherigen theologischen Entwickelung bedroht.

Das Gesagte wird sich noch mehr bestätigen, wenn wir nunmehr zu Flacius übergehen[1]

Der Synergismus vertrat seine Theorie doppelt, vom Menschen aus und von Gott aus. Vom Menschen aus, sofern er in seiner sittlichen Natur die Möglichkeit der Zustimmung auf Grund der Einwirkung des heil. Geistes nachzuweisen suchte. Von Gott aus, sofern er sich darauf berief, daß in Gott kein zwiespältiger Wille und kein Ansehen der Person angenommen werden dürfe, also die Verschiedenheit des Erfolgs der Berufung ihren Grund im Menschen, d. h. in der freien Entscheidung seines Willens haben müsse.

1) Vgl. Preger M. Flacius Illyricus und seine Zeit. I. II. 1859. 1861. Insbesondere II, 181 ff. 310 ff.

Dieser doppelten Begründung mußte Flacius entgegentreten. Es lag in der Natur der Sache, daß er die erste Seite, das abgründliche Verderben des Menschen betonte. Denn hier lag seine Stärke. Dem anderen Argument gegenüber mußte er sich zu helfen suchen, so gut es gehen wollte. Die Sätze des Flacius über jene Lehre zu würdigen, müssen wir uns seine allgemeinen Grundanschauungen vor Augen stellen, wie er sie in seiner Vorlesung „über den Stoff und die Gränzen der Wissenschaften und die Irrthümer der Philosophie in den göttlichen Dingen“ zur Einleitung seiner Erklärung der Korintherbriefe in den ersten Jahren seiner Jenaischen Wirksamkeit vortrug.[1]

Ein treibender Gedanke in seiner theologischen Thätigkeit war die Ueberzeugung, daß die Theologie aus ihren selbsteignen Grundlagen heraus sich wissenschaftlich gestalten und die Vermischung mit der Philosophie auf das Entschiedenste abweisen müsse. Denn diese trage eine ganz andere Weltanschauung in die eigenthümlich theologische hinein. Für jene müsse die theologische immer eine Thorheit bleiben. Wolle sich diese vor der Weisheit jener rechtfertigen, so müsse sie sich selbst verleugnen und verderben. Das Geistliche wolle geistlich gerichtet sein. Hiegegen nun schien ihm die melanchthonische Schule zu sündigen, indem sie einen Bund einleite zwischen dem Geist des Christenthums und dem Weltgeist.

Damit berührte Flacius allerdings eine Gefahr. Aber wir werden sagen müssen, daß sie ihm größer erschien als sie wirklich war. Es ist eine überaus schwierige Frage um die es sich hier handelt. Das geistige Leben bildet ein Ganzes, dessen einzelne Glieder in einem engen Zusammenhang mit einander stehen. Und doch wieder ist die christliche Weltanschauung wesentlich verschieden von der natürlich menschlichen, wie sie sich in der Weltweisheit wissenschaftlich ausspricht, und die Selbständigkeit der Theologie kann nur durch Reinhaltung der Gränzen, die sie von der Philosophie abscheiden, gewahrt werden. Es ist nicht leicht die Vermittlung dieser scheinbaren Gegensätze zu finden. Auch haben die verschiednen Zeiten einen verschiednen Beruf. Man wird es als Melanchthons Beruf anerkennen dürfen, Fäden der Verbindung zwischen Christenthum und Humanismus, Theologie und Philosophie zu knüpfen, während unfraglich Luther im Recht war, wenn er die vorher falsch vermischten Gebiete scharf sonderte. Flacius erneuerte die Stellung Luthers zur Philosophie oder setzte sie fort. Doch will er damit die Berechtigung der Philosophie nicht schlechthin verneinen, und auch das höchste Ziel alles Erkennens, eine umfassende christliche Weltanschauung — die ihm freilich eine spezifisch theologische ist — schwebt ihm vor Augen. Wenig-

1) De materiis metisque scientiarum et erroribus philosophiae in rebus divinis. In der disput. Vinar. p. 509—548. Im Jahre 1560, vgl. Preger II, 112.

stens einen Aufriß des gesammten menschlichen Wissensgebiets versucht er. Aber dem Allen gibt er eine unmittelbare Beziehung zu den nächstliegenden theologischen Streitfragen, die seine Seele bewegen, vor Allem zur synergistischen.

Es ist nicht ohne Interesse, seine Gedanken sich zu vergegenwärtigen.

Das höchste Objekt aller menschlichen Wissenschaft ist der Mensch. Sein Leben aber ist ein dreifaches: das physische, das bürgerliche, das theologische oder göttliche. Die entsprechenden Wissenschaften sind die Medicin, die Moralphilosophie (mit Politik, Jurisprudenz u.s.w.), und die Theologie. Diesen materialen Disciplinen dienen formale: die Wissenschaft von der Bildung und dem Verkehr der Gedanken (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und die von der Ordnung und dem Maß des kreatürlichen Lebens (Arithmetik und Geometrie). Je näher eine Wissenschaft dem Verhältniß des Menschen zu Gott stehe, um so höher, aber auch durch die Sünde um so unsicherer gemacht sei sie; je ferner, um so niedriger, aber auch um so gewisser. Daraus folgt, daß die höchste Erkenntniß, vom letzten Grund und Ziel alles Seins, nur Sache der Theologie ist und die Philosophie hierüber wie über das gesammte hiemit zusammenhängende Erkenntnißgebiet nichts Gewisses und Wahres zu sagen weiß. Dahin gehört denn auch die Frage über die Herstellung des richtigen Verhältnisses des Menschen zu Gott. Was lehrt die Theologie hierüber?

Alles Geschaffene hat eine doppelte göttliche Bestimmung und Bestimmtheit (forma) — nämlich das Sein und das Wohlsein, esse et bene esse — das leibliche und das göttliche Sein. Dieser doppelten Seinssphäre entspricht auch das zweifache Gebiet der Uebel, der leiblichen und der geistlichen, und wiederum die doppelte Gattung von Heilmitteln. Dem Sein und dem leiblichen Wohlsein dienen die beiden Gott geordneten Hierarchien des Hauses und der bürgerlichen Gesellschaft; dem geistlichen Wohlsein die dritte, die Kirche. In jenen beiden waltet die Vernunft und der freie Wille, nicht ohne Gottes Beihülfe; in der dritten Hierarchie aber ist Gott allein hülfreich wirksam. In ihr liegt das Heil des menschlichen Lebens und ihrer Bestimmung; von ihr empfangen deshalb vermittelst der Theologie alle anderen Künste und Wissenschaften ihr Gesetz und Maß, und ihr müssen sie dienen. Flacius wendet dieß speziell auf die Jurisprudenz an. Er mochte wohl glauben Grund zu haben, die Juristen an ihre Aufgabe, wie er sie faßte, zu erinnern.

Erst nachdem er so aller menschlichen Wissenschaft ihre Gränze gezeichnet, kommt er zu seiner eigentlichen Aufgabe[1], den spezifischen Charakter der göttlichen Wissenschaft, ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der

1) l. c. p. 525.

Philosophie zu schildern: die göttliche Weisheit, den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit. Den Gegensatz der Theologie zur Philosophie möglichst zu spannen, beschränkt Flacius die natürliche Gotteserkenntniß auf das Aeußerste. Gott bleibt dem Menschen immer ein unbekannter Gott, und damit ist denn auch alle weitere Unwissenheit in geistlichen Dingen gegeben, die ihm die Seligkeit unmöglich macht. Aber nicht bloß Unwissenheit; sondern wenn nun Gott mit seiner neuen Gnadenoffenbarung kommt, so findet diese bei dem menschlichen Denken, das sich in sich abschließt, nur Widerspruch, und die christliche Lehre erscheint diesem als eitel Thorheit. Da meint denn die Philosophie die Absurditäten der Schrift und Theologie verbessern und so die christliche Lehre dem natürlichen Denken annehmbar machen zu müssen. So ist die Philosophie die Mutter aller Häresie in der Kirche geworden, und die Häresiearchen sind meistens auch die gelehrtesten Philosophen gewesen.[1] Solches Uebel stammt nicht aus der Philosophie an sich, sondern aus ihrer falschen Vermischung mit der Theologie. Deßhalb ist es unbedingt nothwendig beide durchweg auf das schärfste auseinander zu halten.[2] Das erleidet nun seine spezielle Anwendung auf die Lehre von der erbsündlichen Verderbniß des Menschen und dem freien Willen. Die theologische Lehre hierüber muß der Philosophie als Thorheit erscheinen.

So sucht Flacius in einer an den Nominalismus erinnernden Weise die Selbständigkeit der Theologie zu wahren, um sich Raum zu schaffen für die göttliche Thorheit seiner Lehre, und die gegnerische Lehre als falsche, weltliche Weisheit zu strafen.

Sehen wir nun zu, wie er diese direkt bestreitet.

Noch im Jahre 1558 ließ er eine Widerlegungsschrift der Pfeffingerschen Sätze erscheinen.[3] Auch hier beginnt er mit einer Polemik gegen die Philosophie, welche zu der Meinung verleite, daß im Menschen noch Funken geistlicher Erkenntniß und Kraft übrig seien, welche durch Uebung zur Flamme angefacht werden könnten. Aus dieser Meinung sei der Irrthum von den drei zusammenwirkenden Ursachen entstanden, da man nicht wagte dem Menschen alle Fähigkeit und Freiheit zu geistlicher Bewegung gegen Gott abzusprechen.[4] Und doch stehe und falle hiemit die gesammte reine Lehre des Evangeliums, weshalb denn auch Luther gleich zum Anfang der Reformation jenem verhängnißvollen Irrthum sich entgegengestellt und auch Melanchthon in den ersten Ausgaben der loci ihn verneint, aber freilich alsbald nach Luthers Tode ihn wieder erneuert habe.[5]

Die melanchthonische Schule liebte es, den gefallenen Menschen halbtodt zu nennen und mit jenem unter die Mörder Gefallenen zu vergleichen.

1) p. 545. — 2) p. 546. — 3) Refutatio propositionum Pfeffingeri de lib. arb. In disp. Vinar. p. 367—397. — 4) p. 368. — 5) p. 370.

Dieses Gleichniß kommt immer wieder in ihren Schriften vor. Die streng lutherische Schule beruft sich auf die Schriftstellen, in welchen der Sünder als todt bezeichnet wird und will damit Ernst gemacht wissen. In diesem Sinn nennt Flacius den natürlichen Menschen einen Block und Stein, der das Gotteswerk, welches ihn zu einem Menschen Gottes macht, rein erleidet, ohne etwas dazu thun zu können. Oder vielmehr nicht erleidet, sondern ihm auf das Feindlichste widerstrebt. Denn seit der Mensch nicht mehr Gottes Kind ist, ist er Satans Knecht und dient seinem Hasse wider Gott.[1]

Von hier aus weist er alle Einwendungen und Argumente der Synergisten zurück.

Der andere Gesichtspunkt aber, von welchem aus diese ihre Lehre vertheidigten, war der theologische. Es würde ein Ansehen der Person bei Gott statuirt, wenn nicht ein Unterschied unter den Menschen angenommen werde, wodurch ihre Annahme oder Verwerfung von Seiten Gottes begründet sei, d. h. ein freies Willensverhalten, wodurch sie die dargebotene Gnade sei es annehmen, sei es zurückweisen.[2] Flacius sucht dieses Problem durch die Berufung auf die Taufe zu lösen, welche die Erleuchtung, den Glauben und den heil. Geist Allen mittheile.[3] So reduzire sich jenes Problem demnach auf die Frage, warum ein Theil wieder aus der Gnade falle. Das aber vermag der freie Wille des Menschen.

Aber diese Lösung ist eine Täuschung. Denn abgesehen von der Frage des Kinderglaubens, welcher hier ohne Weiteres mit dem späteren Glauben im eigentlichen Sinn identifizirt und so zu Lehrfolgerungen verwendet wird, die aus ihm nicht gezogen werden können, so weiß Flacius auch auf die Frage, warum ein Theil der Getauften von Gott im Gnadenstande bewahrt werde, nicht anders zu antworten, als daß er sich auf Gottes unerforschlichen Rathschluß — also in diesem Zusammenhang: auf die partikulare Prädestination — beruft.[4] Wie ist's dann vollends bei denen — und das ist ja die Regel — welche, aus der Taufgnade gefallen, sich von der Gottentfremdung wieder zu Gott bekehren müssen? Meint es ja doch auch Flacius nicht bloß von Juden und Heiden, sondern von den in der Kirche Lebenden — und sicher ist es ein Wort aus seiner eigensten Erfahrung —, wenn er sagt, daß der natürliche Mensch Gott widerstrebt und ein Rebell wider ihn

1) Quare dicamus nos perinde passive aut etiam (ut ita dicam) adversative vel repugnative seu hostiliter erga dei operationem habere. p. 382. — — 2) p. 389. — 3) Nos vero christiana doctrina illud quoque confiteri vult, omnes baptizatos illuminari, accipere fidem et Sp. sctm. p. 390. Oder: deum omnes infantes ex aequo in baptismo convertere. Disput. de orig. pecc. et lib. arb. 1559. In disp. Vinar. p. 500. — 4) Omnia ista, praesertim quae ad conservationem hominum in gratia pertinent, in ennarrabili et inscrutabili dei consilio nutuque aguntur, cuius virtute custodimur ad salutem. p. 390.

ist. Denn wenn er auch zwischen Widerstreben und Widerstreben unterscheidet [1] und das Widerstreben Satans, eines Pharao, der Epikuräer, der stolzen Gesetzesgerechten absondert, so läßt er doch den allgemeinen Sinn des Widerstrebens und der Feindschaft wider Gott für alle Menschen ohne Ausnahme übrig, so daß, wenn man leugnete es werde der heil. Geist den Widerstrebenden gegeben, dann Niemand ihn empfangen würde.[2] Wenn dieses Widerstreben eine Thatsache der Erwachsenen ist und die Frage nicht sowohl eine Frage um die Wiedergeburt als um die Bekehrung und zwar der Erwachsenen, was soll dann die Berufung auf die Taufe[3] helfen, statt im Gebiete der Wirksamkeit des Wortes zu bleiben und zuzusehen, in wiefern etwa die unbedingte Wirkung des Wortes dem Menschen die Annahme der Gnade möglich mache?

Jedoch Flacius stellt sich selbst die Frage so: wie kommen die aus der Taufgnade Gefallenen wieder in den Gnadenstand?[4] Und da ist es nun von Interesse zu sehen, daß und in welchem Sinn er eine religiös-sittliche Selbstthätigkeit als positive Vorbereitung dazu fordert. Sie sollen Gottes Wort, ihre Sünde und Gottes Zorn und Gnade fleißig und eifrig bedenken[5] — prout saltem possunt suis naturalibus viribus. Denn wenn man etwa meinen sollte, es wirken hiebei Kräfte und Aktionen des heil. Geistes ein, so urtheilt Flacius dagegen: sunt tantum humani quidam et revera carnales et semihypocritici conatus, und es gehört das zur disciplina, welche Gott von den Menschen insgemein fordert.[6] Und doch, müssen wir sagen, ist das nicht eine bloß äußere disciplina, sondern ein inneres Verhalten, denn solchem Thun, wie es Flacius schildert, wohnt als treibendes Motiv ein wahres religiöses Interesse ein. Somit statuirt Flacius ein innerliches religiöses Interesse, ein Wollen des Heils mit natürlichen Kräften. Wie verträgt sich das mit jener Schilderung des sündigen Menschen, die in ihm nichts kennt als Tod und Feindschaft wider Gott?

Dieses innere Verhalten des Menschen ist nicht ein Ergreifen der Gnade selbst, aber es ist eine Pädagogie, ein qualiscumque aditus, occasio, paedagogia ad gratiae apprehensionem, also eine positive Vorbereitung, wie sie Gott von allen Menschen fordert.[7] Damit — werden wir sagen müssen — ist Alles gewahrt, was nur die melanchthonische Schule wollte, und zwar ist der Begriff der disciplina und paedagogia hier tiefer und innerlicher ge-

1) Distinguenda est repugnantia. p. 390. — 2) p. 391. — 3) Respondeo primum, doctrina christ. clare testatur, omnes homines in baptismo — a Sp. S. regenerari. — Videndum ergo inprimis nobis et parentibus nostris est, ne vel in pueritia, vel in adolescentia vel in senio inde excidamus. p. 391. — 4) p. 392. — 5) Diligenter meditari verbum etc. — Conentur quoque expendere redemtionem Christi ac misericordiam dei. p. 392. 397. — 6) p. 392. — 7) Certe ea sunt quae deus ab omnibus hominibus fieri requirit, sive sint renati, sive non renati. p. 393.

faßt als dort. Aber freilich wird Flacius hiebei nicht stehen bleiben können. Nimmt er eine solche positive Vorbereitung an, dann wird er auch zur Annahme einer gratia praeparatoria vor der Wirksamkeit des heil. Geistes fortschreiten und zum Andern seine Lehre vom natürlichen Menschen so modifiziren müssen, daß ihm die volle Wirklichkeit desselben nicht bloß in der Gottesfeindschaft und dem Bilde Satans besteht, sondern er außer diesem im natürlichen Menschen noch etwas anderes statuirt. Macht ihm aber die Gottesfeindschaft und das Bild Satans die ganze Wirklichkeit des natürlichen Menschen aus, dann muß er die Möglichkeit dieses innerlichen religiösen Interesses streichen.

Das Interesse des Streits führte ihn naturgemäß zur zweiten Alternative. Immer stärker betont er das erbsündliche Verderben des Menschen. Dieß tritt uns in zwei verwandten Schriften der nächsten Zeit über die Erbsünde und den freien Willen entgegen. Die erstere derselben[1] wiederholt die Gedanken der vorhergehenden und redet nur noch entschiedener vom „Bilde Satans", in welches der Mensch „transformirt" worden, so daß er voll leidenschaftlichen Eifers für alle Gottlosigkeit sei[2], und mit Widerstreben von Gott bekehrt werden müsse.[3] Dann erst, wenn der erste Funke des neuen Menschen von Gott gegeben, das neue Wollen geschenkt ist, tritt die Zustimmung ein.[4]

Die andere Schrift ist eine Disputation, die er im Jahre 1559 am 10. u. 11. Nov. — wohl zum Andenken Luthers, des Antisynergisten — in Jena öffentlich hielt[5], und die uns seine Denkweise erkennen zu lassen ganz besonders geeignet ist. Was seine Gedanken bestimmt und beherrscht ist vor Allem und immer das lebhafteste und eindringendste Gefühl der Sünde und ihrer unaussprechlichen Verderbniß menschlicher Natur. An die Stelle des Bildes Gottes ist Satans Bild, Larve und Natur getreten[6], so daß der natürliche Mensch von Satan geistlich besessen ist und nach Belieben beherrscht und getrieben wird.[7]

Wir mögen uns wohl denken, wie Flacius, eine reich angelegte und leidenschaftliche Natur wie er war, die unheimliche Macht satanischer Ein-

1) De originali pecc. et lib. arb. M. Fl. Ill. autore. In disp. Vinar. p. 398—429. — 2) p. 412. — 3) Naturalem seu animalem hominem invitum repugnantemque converti aut a deo trahi. p. 419. — 4) Verum est dari fidem et spiritum volentibus et assentientibus —, volentibus quidem scil. secundum illam scintillam novi hominis aut illo divinitus donato velle. p. 421. 425. — 5) Disputatio — de orig. pecc. et lib. arb. etc. In disp. Vinar. p. 429—508. — 6) Satan enim opus dei in homine destruens et suum formans —, abolevit illam priorem longe pulcherrimam formam — et e contra impressit nobis longe foedissimam formam, nempe suam furialem larvam, aut indolem, aut naturam. p. 433. — 7) Omnes videlicet extra Christum aut gratiam existentes spiritualiter obsidet eosque pro suo arbitrio — regit, agitat ac gubernat. p. 433.

wirkung ganz anders erfahren und empfunden hat als spärlichere und ruhigere Naturen, wie manche von seinen synergistischen Gegnern gewesen zu sein scheinen. Indem er nun aus solcher Erfahrung heraus redet, geschah es ihm, wie es in solchen Fällen zu leicht geschieht, daß er der Tiefe und Fülle seiner Empfindung mit seinen Worten nicht genug zu thun glaubte, und deßhalb die stärksten Ausdrücke häufte, die ihm die Sprache und die Dogmatik bot, während ihm bei der Ausschließlichkeit dieser Einen Empfindung die ihn beherrschte, alles Andere, was eine ruhige dogmatische Erwägung noch in Betracht zu ziehen hat, dagegen zurücktrat. So kann es denn mit dieser Schilderung des natürlichen Menschen, wenn sie, wie augenscheinlich, seine ganze sittliche Wirklichkeit umfassen soll, nicht vereinigt werden, was Flacius sonst von dem inneren religiösen Interesse des natürlichen Menschen gesagt hat.

Dasselbe gilt nun auch von dem, was Flacius im Anschluß an seine Darstellung der originalis corruptio vom lib. arb. sagt. Denn hier kennt er keine andere Freiheit als die der regenda locomotiva, hyppocritica disciplina und Pharisaica pietas[1]; jenes bessere religiöse Interesse und Streben hat er vergessen. Daraus folgt denn, daß wir uns bei der Bekehrung, wie Luther sagt, pure passive, oder vielmehr pure repugnative verhalten.[2] Die Lehre von der Synergie und der Zustimmung unsres Willens, wie sie Pfeffinger vorgetragen, ist papistisch, pelagianisch, heidnisch.[3] Man hat sich zwar auf die von Bernhard gelehrte libertas agendi seu a necessitate berufen, welche nach dem Fall geblieben sei; aber das ist eine thörichte und abscheuliche Lehre. Man sieht: Flacius ist so erfüllt vom Gedanken der Botmäßigkeit unter Satan, daß ihm auch das Zugeständniß der formalen Freiheit — welche Bernhard, den die Synergisten hiefür öfter citiren, mit jenem Ausdruck meint — eine unerträgliche Einschränkung jener Botmäßigkeit scheint.

Von hier aus kommt er zur partikularen Prädestination. Wenigstens ist es nur noch ein kleiner Raum, der ihn davon trennt. Er unterscheidet zwischen dem allgemeinen unwirksamen Gotteswillen der Seligkeit Aller und dem besonderen, zu welchem eine peculiaris actio dei hinzutreten muß, wenn es zum effectus kommen soll[4]; er scheidet in bedenklicher Weise zwischen dem äußeren und inneren Hören des Worts[5]; und auf den Einwand: Si non est lib. arb., necesse est praedestinationem — in diesem Zusammenhang: partikulare und absolute — et fatum etc., antwortet er: praedest. ex sacris literis tolli nequit, habet enim plurima et evidentissima testimo-

1) p. 435. Vgl. auch: p. 439. — 2) p. 435. — 3) p. 438. — 4) p. 449. — 5) Non enim valet consequentia ab externo carnali auditu ad internum auditum qui renatorum est eorumque quibus a deo donatur per spiritum moventem, impellentem, aperientem et trahentem corda nostra. Ex deo nobis est, quod verbum dei vere ac utiliter audimus, non ex lib. arb. p. 454.

nia, sed ad hanc tractationem non est necessaria[1] — womit er also die Prädestination in jenem Sinn zugesteht. Daß Gott nicht Alle gleicherweise zum Heil ziehe, beweist er ächt prädestinatianisch effectu ipso, indem er von der Frage nach der Heilswirkung durchs Wort überspringt auf die vom geschichtlichen Verhalten Gottes, und so denn freilich an der thatsächlich vorliegenden Verschiedenheit des geschichtlichen Verhaltens Gottes eine scheinbare Begründung seines Satzes gewinnt, für den er sich dann auf die prädestinatianisch lautenden und verstandenen Aeußerungen Pauli aus Röm. 9 beruft.[2]

So war denn die Theologie wieder ganz bei Luthers Schrift vom servum arbitrium angekommen, zu der sich auch Flacius und seine Gesinnungsgenossen oftmals und stets ganz unbedingt bekennen.

Dasselbe Verhältniß, welches Flacius zwischen dem Willen des natürlichen Menschen und dem göttlichen Gnadenwirken statuirt, findet nach ihm auch zwischen der Erkenntniß desselben und der göttlichen Gnadenoffenbarung statt. Er macht in dieser Beziehung keinen Unterschied zwischen Erkennen und Wollen; der Mensch ist ihm eine Einheit. Es gehört nach ihm zu den Irrthümern des Synergismus, dem Menschen eine natürliche Gotteserkenntniß zuzuschreiben.[3] So beweist er denn in einem besondern Abschnitt: quod non habeantur jam innatae notitiae de uno vero deo, creatione et providentia[4]; und schneidet so das im Gottesbewußtsein noch bewahrte Band zwischen Gott und Mensch entzwei. Wir werden bekennen müssen: es ist eine übertriebene Ansicht von dem menschlichen Verderben, die ihn erfüllt. Denn wie er das religiöse Bewußtsein verneint, so auch das sittliche Bewußtsein. Unter dem ins Herz geschriebenen Gesetz Röm. 2 versteht Paulus nach seiner Meinung nicht ein angebornes, sondern eine durch Erfahrung, Lehre u. s. w. erst gewonnene sittliche Erkenntniß.[5] Und was Paulus weiter hierüber sagt ist alles nur hypothetisch gemeint. Denn wie konnte er im Ernste sagen: sie seien sich selber Gesetz, da dieß kaum von den Wiedergebornen gelte?[6] Oder wie könnte er es anders als hypothetisch d. h. als einen in Wirklichkeit unmöglichen Fall meinen, daß sie die Werke des Gesetzes thun[7]? — wobei Fla-

1) p. 488. — 2) Deum non aeque omnes ad salutem trahere effectu ipso satis apparet inde, quia non omnibus perinde largitur puram doctrinam ac doctores, sed patitur multas gentes in tenebris errare ac versari. Item Paulus clare affirmat, deum aliorum misereri, alios indurare aut pati indurari, alios facere vasa misericordiae, alios relinquere ut sint et maneant vasa irae. p. 500 sq. — 3) Torqueant se synergistae quoquo modo demum velint: nusquam sane in scriptura carnalibus viribus hominis lux aut veritas tribuitur, sed contra tenebrae et mendacium. Quod si essent aliqua principia de uno deo et eius providentia menti hominum inscripta, valde opportunum fuisset Paulo, ea hic clare proponere — ad exaggerandam gentilium ingratitudinem ac impietatem eosque redarguendos et pudefaciendos etc. p. 460. — 4) p. 473 sqq. — 5) p. 462. — 6) p. 465. — 7) p. 463.

cius freilich verkennt, daß Paulus mit ἐάν redet, also von einem in der Wirklichkeit möglichen Fall spricht. Höchstens von einigen wenigen außergewöhnlichen, mit fast göttlicher Natur ausgestatteten Menschen könnte dieß gelten: aber von diesen Ausnahmen ist kein Schluß auf die Gesammtheit zu machen[1]. Aber warum sollte nicht, was Etlichen möglich war, Allen möglich sein? Ist es an Einem Punkte verneint, daß das Bild Satans und die absolute Zusammenhangslosigkeit mit Gott die ganze Wirklichkeit des natürlichen Menschen sei, so ist es überhaupt verneint.

Und allerdings läßt Flacius neben dem Bilde Satans und der Zusammenhangslosigkeit mit Gott in Erkenntniß und Wille doch noch etwas Anderes gelten. Und zwar zunächst für die Erkenntniß. Zwar ist notitia veri dei penitus ex corde hominis deleta[2], aber doch war die Menschheit nie ohne alle Kenntniß Gottes. Sowohl von der Uroffenbarung herab hat sie sich erhalten, als von Israel aus mitgetheilt.[3] Also ist der natürliche Mensch wenigstens hinsichtlich der Erkenntniß nicht identisch mit dem wirklichen, sondern eine Abstraktion: der Mensch für sich abgesehen von den Gotteseinwirkungen auch außerhalb der Heilsoffenbarung. Dasselbe was vom Gebiet der Erkenntniß gilt, muß nun auch vom Gebiete des Willens gelten. Denn die Erkenntniß muß sich nothwendig im Willensverhalten irgendwie äußern.[4] Steht nun der absoluten Finsterniß des natürlichen Menschen die Gottesoffenbarung für die Erkenntniß im Gebiete des natürlichen Lebens gegenüber — wird dann nicht auch, bei dem engen Zusammenhang zwischen Erkennen und Wollen oder Thun, dem absoluten Tod und Gottesfeindschaft des natürlichen Menschen eine Gotteswirkung auf seinen Willen gegenüber stehen müssen? Und wird nicht, wie sich die Menschen zu jener möglichen Erkenntniß verschieden verhalten konnten, so auch hier ein verschiedenes Verhalten im Gebiete des Willens und demgemäß ein sittlicher Unterschied unter den Nichtwiedergebornen angenommen werden müssen? Einen solchen Unterschied berührt Flacius wenn er sagt: est enim discrimen aliquod primum hoc quod aliqui non renati petulanter fugiunt ministerium verbi, alii non item.[5] Aber woher kommt nun dieser Unterschied? Offenbar weil die Einen ein inneres religiöses Interesse haben, die Andern nicht. Woher aber kommt dieses selbst, wenn der Mensch nichts ist als Satans Larve? Unfraglich aus einer allgemeinen Wirkung Gottes auf ihr inneres Wollen, welche wir kaum anders denn als eine Gnadenwirkung werden bezeichnen können, obgleich sie noch keine Heilswirkung ist, die durch den heil. Geist sich vermittelt.

Man sieht: hier liegt eine Reihe von Fragen, die man sich nicht deutlich

---

1) p. 466. — 2) p. 477. — 3) p. 476. — 4) Impossibile est, innata principia in omnibus gentibus latere et sese in opus ipsum aut praxin non exserere aut proferre. p. 474. — 5) p. 489.

gemacht hat. Vor Allem: ist der natürliche Mensch ein Abstraktum oder ein Konkretum? Sodann: gibt es ein religiöses und sittliches Bewußtsein und eignet diesem auch eine Kraft für das Wollen und Thun? Gibt es eine Selbstbezeugung Gottes außerhalb der Heilsoffenbarung, welche auf Erkennen und Wollen des Menschen Wirkung zu üben geeignet ist? Gibt es eine positive Vorbereitung des natürlichen Menschen vor und auf den Heilsstand? Wie verhält sich dieselbe zu der neuen Heilswirkung, die der Mensch in der Bekehrung erfahren muß, damit er zu dieser selbst komme? Und wie ist diese Heilswirkung und ihr Verhältniß zum menschlichen Willensvermögen und Wollen zu denken?

Den Synergisten war es nur darum zu thun, daß die Gotteswirkung in der Bekehrung so gefaßt werde, daß dadurch die sittliche Natur des Menschen und so denn auch dieses Vorgangs nicht beeinträchtigt, der modus agendi wie er dem Menschen als freier Persönlichkeit wesentlich eigen, gewahrt werde. Durch dieses ethische Interesse schien den Andern das nothwendige dogmatische Interesse der Ausschließlichkeit der Gnade verletzt zu werden. Deßhalb rückt Flacius den sündigen Menschen Gott so ferne als möglich, so daß keinerlei Zusammenhang mehr zwischen beiden zu sein scheint und Gott allein im Stande ist ein Verhältniß zwischen beiden wiederherzustellen. Aber auf diesem Wege kommt Flacius zu Gedanken, welche viel tiefer gehn als das begränzte Interesse der Synergisten. Denn der Gedanke dieser war nur die formale Willensfreiheit; dort aber handelt es sich um reale Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. Allein diese Gedanken gehn bei Flacius mit der antisynergistischen Gedankenreihe nicht zur Einheit zusammen. Diese führt ihn vielmehr zu Irrthümern, welche den Werth jener Gedanken wieder aufheben. Und für die Streitfrage selbst weiß er ihnen keine Bedeutung zu geben. Die Streitfrage reduzirt sich ihm auf die Frage, ob der Glaube ein reines bloßes Geschenk göttlicher Gnade, oder durch das selbsteigene Ergreifen der göttlichen Verheißung zugleich menschlich gewirkt sei [1] — wobei obendrein zwischen der Begründung und dem Beginn des Glaubens und zwischen seinem wirklichen Zustandekommen nicht so unterschieden wird wie es die genaue Fragstellung forderte. Aber trotz Allem, was bei ihm mangelhaft ist, muß man doch bekennen, daß er die Wahrheit vertrat, auf die es im Wesentlichen ankommt, nämlich die Erkenntniß, daß die eigentliche Begründung des Glaubens nur auf die göttliche Geisteswirkung zurückzuführen sei. Das ersieht man aus seiner Formulirung der Friedensbedingung, auf welche hin er alle Fehde mit seinen Gegnern einzustellen sich bereit erklärte: quodsi intelligunt naturam tantum eatenus cooperari quatenus vivificata est, et viribus in vivificatione acceptis, tum idem sentimus. Profiteantur modo id diserte et certamen desinat. [2]

1) p. 491. — 2) p. 496 sq.

Aehnlich, nur in allgemeinerer Haltung ist auch im Confutationsbuch[1], dessen Veröffentlichung und kirchliche Geltung in Thüringen Flacius durchsetzte, die Streitfrage formulirt.[2]

Dieses Confutationsbuch war es, welches die Verwicklungen herbeiführte, die zu beseitigen dann die berühmte Weimarer Disputation zwischen Flacius und Strigel vom 2. bis 8. August 1560 gehalten wurde. Zu dieser müssen wir uns jetzt wenden. In ihr treten die dogmatischen Gegensätze mit der eingehendsten Begründung einander gegenüber.[3]

Die Weimarer Disputation.

Der Herausgeber dieser Disputation, Simon Musäus[4], faßt in der Einleitung die Gegensätze, um welche sichs hier zwischen den lutherischen Kirchen auf der einen, den Papisten und Synergisten auf der anderen Seite — so vertheilt er die Partien — handle, kurz zusammen. Die Weise, wie er die Lehrgegensätze zeichnet, ist charakeristisch für die Stellung der Parteien. Die wesentlichsten Sätze sind folgende.

„Die Sophisten und Synergisten" bezeichnen als Erkenntnißprinzip außer der Schrift auch die Väter und die Philosophie, die Kirche das Wort Gottes allein. — Den freien Willen sehen jene nicht als völlig erstorben, sondern nur als verwundet und halbtodt an, Luther und die Kirche als völlig todt und den Menschen als simillimus trunco aut statuae carenti omni intellectu et potentia. — Sie wollen nicht anerkennen, daß der Mensch statt des Bildes Gottes Satans Bild angenommen und von satanischer Feindschaft wider Gott erfüllt sei. — Sie glauben, der Mensch werde von Satan zum Bösen nur verleitet, nicht völlig beherrscht und gefangen, so daß er

---

1) Illustr. Principis etc. Joh. Frider. II — confutatio et condemnatio praecipuarum corruptelarum etc. Jenae. 1559. — 2) Als die gegnerische und verworfene Lehre wird angegeben: vires humanas non ita prorsus — deletas esse, quin gratiae dei excitanti et adjuvanti libere in conversione hominis cooperari possint. Hinc acceptionem vel reiectionem gratiae Dei in libero hominis arbitrio collocant, et mentem ac voluntatem hominis συνεργον seu causam cum verbo et spiritu dei cooperantem statuunt nostrae ad deum conversionis seu regenerationis. Fol. 33, b. 34, a. Dem wird der sehr allgemein gehaltene Satz gegenüber gestellt: Etsi enim lapsus Adae non sustulit ipsam voluntatem, tamen ex libera servam et ex bona malam fecit. Deinde profitemur utrumque homini non renato impossibile esse, intelligere aut apprehendere voluntatem dei in verbo patefactam, aut sua ipsius voluntate ad deum se convertere, boni aliquid velle aut perficere. Am Schluß dann: Fugiamus etiam et detestemur dogma eorum qui argute philosophantur, mentem et voluntatem hominis in conversione seu renovatione esse συνεργον, seu causam concurrentem et cooperantem. Fol. 36, b. — 3) Vgl. hierüber Preger Flacius II, 127 ff. 195 ff. — 4) Disputatio de originali peccato et lib. arb. inter M. Fl. Ill. et Vict. Strig. publice Vinariae per integram hebdomadem etc. anno 1560 — habita. Accesserunt eiusdem argumenti scripta —. Omnia triplo quam antea edebantur nunc auctiora. 1563. Mense Martio. Die Vorrede aus Bremen die Purif. 1562. 606 pp.

schlechthin zu nichts Gutem irgendwie fähig ist. — Sie lehren, die Substanz der menschlichen Natur sei geblieben und die Erbsünde hafte ihr nur eben äußerlich an, so daß sie von der Substanz ohne Alterirung derselben auch getrennt sein könnte, während doch der Mensch ganz, nach Substanz und Accidenz, verderbt und umgewandelt sei. — In der Erneuerung sehen jene nur einen ärztlichen Heilsakt, nicht eine völlig erneuernde schöpferische That Gottes. — In der Bekehrung lassen sie nicht Gott allein wirken, sondern die natürlichen Kräfte des Menschen mitthätig sein und dem Wort zustimmen, und leugnen, daß der natürliche Mensch sich vornämlich in der Bekehrung und auch nach der empfangenen Gnade widerstrebend verhalte, und neben dem neuen Menschen immer noch bleibe. — „Die Papisten und Synergisten“ leugnen, daß die Erkenntniß und der Wille ganz satanisch geworden seien, lassen vielmehr noch etwas Göttliches darin, in jener den Sinn für die Wahrheit, in diesem den Sinn für das Gute und seine eigenthümliche Wirkungsweise (proprietas aut modus in agendo), so daß er vom Geiste Gottes kann erweckt und bestimmt werden, das dargebotene Gute zu erkennen und zu ergreifen und so bei der Bekehrung mitzuwirken, und wollen nicht zugestehen, daß die Substanz selbst eine völlig andere geworden sei[1], so daß also Gott Alles thun muß, während jene ihn nur Etwas thun lassen. — Und so erdichten sie denn zwischen dem guten und bösen Willen einen dritten mittleren, ein purum velle, was man doch nicht nachweisen kann und wogegen schon Luther siegreich gestritten hat.

Die Ueberzeugung, daß man von der Macht und dem Verderben der Sünde nicht stark genug denken und reden dürfe, läßt ihn die Augen verschließen gegen das aller Verderbniß zu Grunde liegende schöpfungsmäßige Werk Gottes im Menschen, und damit auch das Moment der Wahrheit verkennen, das die Gegner betonen.

Der Disputation waren von beiden Gegnern Thesen zu Grunde gelegt, welche sich auf sämmtliche Streitfragen jener Jahre — außer dem freien Willen: über den Begriff des Evangeliums, den Majorismus, Adiaphorismus, die academica epocha, d. i. das Tragen oder die Verurtheilung des Irrthums — erstrecken; aber nur der erste Artikel kam zur Verhandlung.

Da der Mensch — lehrt Flacius — für das Gute ganz todt, in Erkenntniß, Wille und Affekt aus dem Bilde Gottes in Satans Bild gewandelt ist, so daß er Gott nur widerstrebt, so muß Gott allein den Menschen be-

1) Non enim admittunt, ablatam aut penitus immutatam esse substantiam: quod (putant) fieri non posset sine *πανολεθρίᾳ* aut abolitione seu redactione in nihilum totius speciei; sed tantum accessisse ad substantiam quandum *ἀταξίαν* accidentium seu peccati, quod prohibeat ne voluntas et intellectus, alioqui per se sua natura promti paratique, suas proprietates actionesque perficiant. γ 4, b.

kehren, sein Bild in uns neu schaffen, ein neues Herz uns geben, non solum non cooperante ex se naturali lib. arbitrio sed etiam contra furente ac fremente. Und dieses Widerstreben bleibt auch nach der Bekehrung, soweit wir noch Fleisch sind. Also ist nicht nur alle papistische Synergie zu verwerfen, sondern auch Bernhards Satz von der libertas a necessitate agendi.[1]

Strigel dagegen erkennt zwar die Größe des erbsündlichen Verderbens an, folgert aber daraus nur, daß Gott die Bekehrung beginnen müsse, damit unser Wille dann folge, denn so lange der Wille widerstrebe, komme es zu keiner Bekehrung, so daß also bei derselben unser Wille dabei sein müsse — inter trepidationem utcunque assentitur, simul petens auxilium —.[2]

Flacius ist im Recht, wenn er das Widerstreben betont, das selbst in das Leben der Erneuerung sich hinein zieht; aber er läßt unklar, wie sich der neue Mensch zum alten verhält. Sie erscheinen wie zwei neben einander stehende substanzielle Größen: der Mensch selbst, welcher bleibt wie er ist, und das Werk Gottes, das als ein besonderes Etwas daneben in ihm ist. Strigel hat Recht, wenn er die Bekehrung eintreten läßt, nur sofern das Widerstreben dem entgegengesetzten persönlichen Willensverhalten gegen Gott weicht; aber er läßt unklar, wie sich diese neue Herzensrichtung zu der alten verhalte, ob die wirksame Hülfe des Geistes unsrem Willen nur eben möglich macht, sie aus der Potenz in den Aktus übergehen zu lassen, oder ob sie durch die Gnadenwirkung des Geistes selbst als etwas schlechthin Neues gewirkt werde.

So war es natürlich, daß sich Jeder dem Andern gegenüber im Recht fühlte. Dazu kam, daß der Begriff von conversio, worauf doch Alles ankam, nicht festgestellt wurde. Der unklare Sprachgebrauch dieser Streitschriften identificirt sie durchweg mit regeneratio und renovatio. Da konnte es denn leicht geschehen, daß man, indem man scheinbar von Demselben redete, Verschiedenes meinte, den grundleglichen Anfang oder den ganzen Prozeß, die objektive Seite desselben oder die subjektive. Aber bei allen Mißverständnissen, die dadurch herbeigeführt wurden, blieb immer noch genug sachliche Verschiedenheit übrig.

Dieß stellte sich sofort in der Disputation heraus, so oft man auch glaubte, sich auf gemeinsamem Boden zu begegnen.

So war es gleich beim Beginn, in der ersten Sitzung. Es lag in der Natur der Sache, daß die Verhandlung ihren Anfang mit der Frage über die Erbsünde nahm und was aus dieser Thatsache für das Verhältniß des freien Willens zur Bekehrung folge. Zwar Strigels Gleichniß, das dieser an die Spitze stellte, von dem unter die Mörder Gefallenen und halbtodt Ge-

1) p. 2. — 2) p. 6.

bliebenen, ließ Flacius nicht gelten[1]; aber in der Beschreibung des erbsündlichen Verderbens, seiner negativen und seiner positiven Seite, trafen sie im Ganzen zusammen und Strigel erklärte auf das Entschiedenste, daß Gott allein d. h. der heil. Geist durch das Wort den Anfang der Bekehrung machen müsse.[2] Aber er betont mit Absicht „den Anfang der Bekehrung" und bekennt sich auch nachher zu Flacius Satz, es sei unmöglich, daß der natürliche Mensch etwas Gutes zu seiner Bekehrung mitwirken könne[3], nur mit der ausdrücklichen Erinnerung, daß das nicht gelte de ea natura quae coepit converti et habet initia conversionis.[4] Denn — führte er aus — unter conversio verstehe er nicht eine subita operatio aut mutatio, nicht bloß einen Anfang, sondern die perpetua poenitentia, d. i. die perpetua gubernatio, conservatio et incrementa bonorum spiritualium in corde fidelium[5] — also den gesammten christlichen Lebensprozeß.

Es war eine richtige und nöthige Erinnerung von ihm, daß vor Allem der Begriff der conversio festgestellt werden müsse. Und daß Flacius nicht darauf einging, hat viel Verwirrung und Mißverstand im weiteren Verlauf herbeigeführt; denn Flacius verband nicht dieselbe Vorstellung mit diesem Worte. Wie Strigel den Begriff der conversio faßte, war es natürlich, daß er nur von einer göttlichen Begründung derselben sprechen konnte. Aber auch in dem Andern gehen beide auf verschiedenen Wegen, daß Flacius auch im weiteren Verlauf des christlichen Lebens immer einen gewissen Dualismus zwischen dem alten und neuen Menschen, oder vielmehr zwischen dem Menschen selbst und Gottes Werk in ihm statuirte, während Strigel beide mehr zur Einheit zusammengehen und die alte Natur selbst erneuert werden ließ. Beides wird auf die Verschiedenheit des inneren Lebensgangs zurückgeführt werden dürfen, wie sie bei der Verschiedenheit beider Naturen anzunehmen ist. Denn es ist leicht glaublich, daß Flacius seinen alten leidenschaftlichen Menschen auch weiterhin von dem Werk der Gnade in ihm deutlicher zu unterscheiden vermochte, als dieß bei der ruhigern inneren Entwickelung Strigels möglich sein mochte.

Aber neben diesen Verschiedenheiten, die mehr individueller als eigentlich sachlicher Art waren und die Verständigung nur erschwerten, gehen von Anfang an andere her, die im eigentlichen Sinn dogmatischer Art waren und die Verständigung hinderten. Sie beginnen mit der Lehre von der Erbsünde selbst und ihrem Verhältniß zur menschlichen Natur. Wenn man Flacius von der Erbsünde sprechen hört, so fühlt man die innere Bewegung seines Gemüthes durch. Ein gewisser Schauder vor der unergründlichen Tiefe ihres Verderbens durchzieht seine Worte. Strigel redet davon mit derjenigen Kühlheit, welche mächtige Lebensthatsachen wie bloße Verstandesbe-

1) p. 18. 19. — 2) p. 19. 20. — 3) p. 17 sq. — 4) p. 21. — 5) p. 20.

griffe behandelt. Während daher Flacius nirgends die Gränzen sieht, die diesem satanischen Uebel gesteckt wären, ist Strigel bedacht, die Gränzen zu ziehen, die es auf sein eigenthümliches Gebiet beschränken. Daraus entstanden die fundamentalsten dogmatischen Differenzen.

Die Erbsünde, sagt Strigel, ist zwar die Verderbung aller Kräfte des Menschen, aber nicht ihre Vernichtung. Die Substanz des Menschen und ihre Wesenseigenschaften, wodurch sich der Mensch von den Thieren unterscheidet und ein freies Wesen, nicht bloß ein Naturwesen ist — das ist geblieben, und somit auch der freie Wille, der zum Wesen des Menschen gehört.[1] Also ist die Erbsünde nur etwas zur Substanz und ihren wesentlichen Eigenschaften hinzugetretenes, ein Accidens, welches die Eigenschaft hindert, ihrer Bestimmung gemäß zu wirken, etwa wie der Magnet durch einen aufgestrichenen Saft verhindert wird, das Eisen anzuziehen.[2] Das ist das berühmt gewordene Gleichniß Strigels. Man mag es unglücklich nennen, aber so bedenklich ist es nicht, wie man es gewöhnlich faßt. Unter den gebundenen Kräften versteht er nämlich nicht positiv sittlich gute, sondern formale Kräfte, das Wollen selbst. Nicht liegt hinter der Sünde ein gutes Wollen, das nur zur Aeußerung und Erscheinung zu kommen brauche, sondern das Wollen selbst meint Strigel, welches durch die Sünde verhindert sei, sich in Bezug auf das Gute geltend zu machen und durch die Gnade erst wieder hiefür freigemacht werden müsse. Er leugnet also, daß der freie Wille für das Gute frei sei, ohne daß er selbst doch aufhöre zu sein. In diesem Sinn sagt er, habe jenem Gleichniß entsprechend die menschliche Natur auch unter der Sünde ihre Eigenthümlichkeit oder ihren modus agendi behalten, der nur eben durch das Hemmniß der Erbsünde gehindert wird; sobald aber dieses Hinderniß entfernt ist, kehrt die Natur zu ihrer Eigenthümlichkeit zurück und macht diese nun geltend.[3] So muß nun also die Erbsünde, die privatio, unterschieden werden von der Substanz selbst und ihrer Wesenseigenthümlichkeit, welche nicht entfernt werden kann, wenn wir nicht den Menschen in eine Statue verwandeln wollen.[4]

1) Necesse est enim retineri discrimen inter liberum agens et naturaliter agens, quo sublato tollitur discrimen inter deum et plurimas creaturas quae agunt naturaliter. — Aliud est dicere depravatum et corruptum esse lib. arb., et aliud omnino ablatum, exstinctum, funditus deletum et exstirpatum. p. 21 sq. — 2) Differunt substantia et proprietates eius a privatione, quae accessit ad substantiam et proprietatem, et impedit donec adest proprietatem quominus possit agere sicut condita est. Exemplum: magnes naturaliter trahit ferrum (non utor hac declaratione quod simile sit idem), sed idem magnes desinit trahere ferrum, quando illinitur ei succus etc. p. 23. — 3) Homo sicut retinet substantiam corporis et animae, quamvis languentem et debilem, ita etiam retinet intellectus suam proprietatem seu modum agendi, qui etiamsi impeditur succo allii i. e. peccato originis, tamen remoto hoc impedimento et sanato per filium dei redit natura ad suam proprietatem et agit aliter quam natura bruta. p. 23. — 4) p. 24.

So führte Strigel die Debatte auf die Frage von Substanz und Accidens. Nur ungern folgte ihm Flacius dahin. Dieß ganze Gebiet philosophischer Unterscheidung war ihm fremd und widerwärtig, während sich Strigel darin heimisch fühlte. Er blieb immer bei seinem Satze, es handle sich hier nicht um ein bloßes äußerliches Accidens, sondern um wesentliche Proprietäten, weil um das Bild Gottes[1]; während Strigel geltend machte, daß die Philosophie lehre zwischen proprietas und accidens zu unterscheiden, und davon müsse man in diesem Artikel vom freien Willen, der nicht bloß theologischer, sondern zugleich auch philosophischer Natur sei, Gebrauch machen. Die Frage sei, ob der Mensch seine Eigenthümlichkeit, ein persönliches Wesen zu sein, somit den hiemitgegebenen modus agendi, ohne welchen der Wille nicht Wille sei, behalten habe oder in einen Block umgewandelt worden sei.[2]

Flacius freilich wollte die Frage darauf zurückgeführt wissen, ob der Mensch etwas von guten Kräften behalten habe.[3] Strigels Sätze von der substantia, proprietas und den modus agendi schienen ihm dieß einzuschließen; wie hinwiederum des Flacius Satz von der statua dem Strigel das persönliche Wesen des Menschen zu verneinen schien.[4] So gingen sie denn neben einander her. Sie konnten unmöglich zusammentreffen, wenn nicht die Grundbegriffe zuerst festgestellt waren, was man allerdings eine philosophische Aufgabe nennen mochte.

So half es denn nichts, daß beim Beginn der zweiten Sitzung Strigel die Verhandlung auf die Frage zurückführte, ob der freie Wille nur verderbt oder völlig verloren sei[5], wenn nicht zuvor der Begriff und Umfang des freien Willens selbst festgestellt war, ob es im Sinn des formalen Willensvermögens oder des realen Vermögens positiv Gutes zu wollen, zu verstehen sei. In dem ersteren Sinn definirte ihn Strigel wie es alle Gelehrten thäten, als ipsa substantia intellectus et voluntatis conjuncta cum proprietate (= modus agendi) quae non potest separari a substantia et natura rationali. Die Erbsünde dagegen sei ein accidens, welches den freien Willen in seiner Bethätigung binde.[6] Aber darein konnte sich Flacius nicht finden; er urtheilte über diese Begriffsbestimmungen mehr nach seiner theologischen Empfindung als aus dem philosophischen Sprachgebrauch heraus, und da schien ihm denn das Erste zu viel, das Zweite zu wenig zuzugestehn. Originale peccatum non est accidens[7] ruft er aus; die Schrift nennt sie vielmehr das Fleisch, das arge Herz u. dgl., das besage mehr als ein äußerliches Acci-

1) p. 24. — 2) p. 25 sq. p. 27. — 3) p. 26. — 4) Vgl. Flacius: Voluntas, ais, manet voluntas. Respondeo: valet haec sententia in rebus philosophicis; sed quando agit cum deo, audiamus scripturam. p. 28. — 5) p. 29. — 6) p. 29. — 7) p. 29.

dens. Er will von diesen philosophischen Begriffsbestimmungen in der Theologie nichts wissen. Aber Strigel läßt ihn davon nicht los, sondern dringt darauf, daß vor Allem die Begriffe: Erbsünde und freier Wille festgestellt werden. Er geht in der Schilderung der Erbsünde dem Flacius soweit als möglich entgegen, bis zum fremitus adversus Deum, aber: peccatum originis non est substantia aut substantiale quiddam nec quantitas sed qualitas. Nun ist der freie Wille — fährt er fort — die Freiheit, sage die Freiheit von Zwang und Nöthigung, denn wie Luther oftmals sage: voluntas quae potest cogi et cogitur non est voluntas sed noluntas.[1] So gehört dieser also zur Substanz, jene nicht. An negas peccatum originis esse accidens? ruft er dem Flacius zu: Lutherus diserte negat esse accidens: antwortet dieser.[2] Visne negare peccatum esse accidens? fragt jener von Neuem. Quod sit substantia, dixi scripturam et Lutherum affirmare: antwortet dieser.[3] Dann begründet es Flacius näher — sich bekehren heißt eine neue Natur annehmen[4], und ein natürlicher Mensch sein heißt alle Kräfte zum Guten verloren haben und erstorben sein.[5] In diesem Sinne wollte Flacius hier sein bedenkliches Wort verstanden wissen und es hatte zunächst keine weiteren Folgen.

Der Versuch, sich über die allgemeinen Begriffe zu verständigen, die der ganzen Verhandlung zu Grunde lagen, war mißglückt. Flacius drang auf den eigentlichen Mittelpunkt der Frage, wie er sie faßte, ob Strigel die Synergie dem Nichtbekehrten oder dem Bekehrten zuschreibe. Darum handle sichs.[6] Strigel entzog sich einer runden Antwort. Sein Interesse war die sittliche Natur des Menschen und des Vorgangs der Bekehrung zu wahren. Der Anfang der Bekehrung sei Gottes, aber der Wille behalte immer seinen modus agendi.[7] Oportet te diserte declarare, an tribuas synergiam homini renato vel non renato, siquidem vis candide et pie disputare[8]: erwidert ihm Flacius. Er mußte vom Kanzler im Namen des Herzogs aufgefordert werden, rund zu antworten, ob er dem Willen eine Synergie zuschreibe vor oder nach der Wiedergeburt.[9] Es war nicht etwa bloß Zweideutigkeit, wenn er der Antwort hierauf sich zu entziehen suchte. Die Frage war so gestellt, daß er nach seiner ganzen Anschauungsweise sie gar nicht so ohne weiteres beantworten konnte. Denn sie ließ Unterscheidungen und nähere Bestimmungen bei Seite, die ihm wesentlich waren. Auch gab es zwischen dem Vor und Nach noch ein Drittes, nämlich: in der Bekehrung, und eben hierin lag für Strigel die Wahrheit. Dico hominem non renatum non cooperari quia clare initium tribui Sp. scto. At in conversione cooperatur. Und, fügt er hinzu, ich frage wiederum: was nennst du Be-

1) p. 30. — 2) p. 32. — 3) p. 33. — 4) p. 34. — 5) p. 35. — 6) p. 36. — 7) p. 37. — 8) p. 38.— 9) p. 39.

kehrung? Ist es ein Punkt oder eine Linie, der Akt des Anfangs oder der dauernde Prozeß?[1]

So mußte er die Frage stellen. Er verstand darunter den Prozeß des christlichen Lebens überhaupt, Flacius die Geburtsstunde des Glaubens[2], und so wandte dieser denn die Frage so: ob der Mensch mitwirke vor dem Empfang des Glaubens und des guten Wollens oder erst nach demselben. Schon im Sinne des Flacius den Begriff der Bekehrung genommen, konnte Strigel nicht sagen: nach derselben; denn es war doch immer ein Zeit ausfüllender Moment, in welchem das Willensleben des Menschen nicht rein todt sein konnte; vollends in seinem Sinne, von dem er nicht glaubte lassen zu können. Denn in den Erwachsenen vollziehe sich die Bekehrung nicht plötzlich in Einer Stunde, sondern allmählich unter Zustimmung des Willens. „Wenn ich sagen würde, der Wille sei, die Bekehrung in diesem Sinne genommen, unthätig, so würde ich wider meine Erfahrung sprechen.“[3] Und wir müssen sagen: damit vertrat Strigel eine Wahrheit.

Es war darum eine Unbilligkeit, daß Flacius immer wieder auf seine Frage zurückkam: ob der Wille mitwirke vor oder nach Empfang des Glaubens. Vergebens wieß Strigel dieß verfängliche Dilemma von Vor und Nach ab. Fast bei jedem Gang, elfmal hinter einander, erinnerte ihn Flacius daran, daß dieß die Frage sei, die ihm der Herzog habe stellen lassen. Und doch konnte er nicht rund darauf antworten. Er kam sehr ins Gedränge. Er vermochte nur mit Berufung auf Augustin und Luther zu sagen, daß das gute Wollen u. s. w. wie Gottes so auch unser sein müsse.[4] So habe er gelernt, anders wisse er es nicht und könne er nicht lehren.[5] Man möge das einen Widerspruch nennen, daß das Wollen unser und doch auch Gottes sei — er müsse ihn stehen lassen. „Bitte um Gottes willen, man wolle mir's zu Gute halten. Ich kann's nicht ausmessen. Ist mir's eine Schande, so sei mir's eine Schande.[6]

In dieser Sitzung erscheint Strigel als der Besiegte und doch vertritt er eine Wahrheit. Aber freilich in einer Weise, welche mehr die Frage erst stellte als die Antwort gab auf die Fragen, die sie erregte. Denn bei dieser Allgemeinheit konnte es nicht bleiben, daß er sagte: der Glaube sei Gottes und zugleich unser. Es fragte sich eben, inwiefern er auch unser sei obgleich Gottes.

Die dritte Sitzung führte davon wieder ab und auf die Frage über Substanz und Accidens. Flacius selbst regte sie an. Er hatte, wie man sieht, sich inzwischen besser gerüstet. Er wandte die Frage auf einen Punkt,

1) p. 41. — 2) Haec conversio certe habet suum initium et metam intra breve tempus. p. 42. — 3) p. 42. — 4) p. 44. 46. — 5) p. 45. — 6) p. 46.

wo ihm der Sieg unfraglich schien, nämlich auf das anerschaffene göttliche Ebenbild. Das könne man doch nicht Accidens nennen. Diese scholastische Meinung von der ursprünglichen Gerechtigkeit als einem zu unsrer Natur äußerlich hinzutretenden Stücke habe schon Luther gründlich zurückgewiesen.[1] Wenn wir wiedergeboren werden müssen, so muß die Substanz verloren sein. Wie kann also die Erbsünde ein Accidens sein, das da sein oder fehlen kann, sondern unsre Substanz selbst sei aus der besten zur übelsten geworden, unser Wesen selbst sei in Satans Bild umgewandelt.[2]

Offenbar waltet hier eine Unklarheit der Begriffe ob. Weil die Sünde unsere ganze Natur alterirt, die Beschaffenheit unsres substanziellen Wesens selbst geändert hat, deswegen bezeichnet sie Flacius als etwas Substanzielles, sie ist de essentia nostra, in diesem Sinn gehört sie zur Substanz. Und doch ist es eben diese Beschaffenheit des Wesens, was Strigel unter Accidens verstand. Flacius hatte immer den scholastischen Begriff des accessorium und superadditum im Sinn, den Luther bekämpft, und will diese äußerliche Verhältnißbestimmung von Wesen und sittlicher Bestimmtheit nicht wieder in die Theologie eindringen und sie verderben lassen. Da mußte es denn freilich anstößig genug in seinen Ohren lauten, wenn Strigel beides die justitia originalis wie das peccatum originis für ein Accidens erklärte; denn „wäre jene nicht ein Accidens, so hätte sie nicht verloren werden können; der Mensch ist aber noch Mensch".[3] Da müßte ja auch, ruft Flacius aus, das göttliche Ebenbild, von welchem die ursprüngliche Gerechtigkeit der vorzüglichste Theil sei, ein Accidens sein. Nun aber sei es doch Substanz und nicht bloß ein äußrer Schmuck, den man ablegen könne, denn Gott habe das Wesen des Menschen nach seinem Bilde geschaffen.[4] So sei also das Beste im Menschen, nämlich das Bild Gottes, verloren gegangen, sei in sein Gegentheil umgewandelt, also eine Veränderung nicht des Accidens, sondern des Wesens eingetreten.[5]

Es ist immer dieselbe Verwirrung der Begriffe, die uns begegnet. Die Veränderung selbst, von welcher die Substanz betroffen worden, nennt Strigel Accidens; Flacius aber versteht ihn so, als sei nicht die Substanz, sondern das Accidentale am Menschen von der Veränderung betroffen. Flacius redet vom Objekt, welchem die sittliche Bestimmtheit eignet — darum von substantia —, Strigel von der sittlichen Bestimmtheit, welche dem Objekt eignet — darum vom accidens. Das Ebenbild im ethischen Sinn, sagt Strigel[6], die sittliche Beschaffenheit der Seele — voluntatis et cordis modus —, ist nicht substantia, sondern accidens. Flacius dagegen: es ist de essentia, es ist ipsa anima secundum optimam suam partem; denn unser

1) p. 49. — 2) p. 50. — 3) p. 53. — 4) p. 54. — 5) p. 56. — 6) p. 57.

Geist selbst, also unsre essentia, nicht etwas Accidentelles muß erneuert werden.[1] Strigel bemüht sich, ihm die Sache deutlich zu machen: aliud est loqui de lib. arb. quod manet in substantia hominis, aliud de qualitate quam mutat et reparat filius Dei in nobis. Prosper ait: manet lib. arb. natura, sed mutatus qualitate per filium Dei. Quibus verbis docet, aliud esse substantiam liberi arbitrii, aliud qualitatem ante lapsum et jam post lapsum.[2] Flacius entzieht sich aber dieser Belehrung durch ein Gleichniß. Die Veränderung, welche durch die Sünde mit dem Menschen vorgegangen, sei ebenso essentiell, wie wenn Wein sich in Essig verwandelt.[3] Strigel wiederholt ihm immer: Erneuerung sei nicht Schöpfung. Qualität sei nicht Substanz, und wenn die Schrift bildlich rede von der Schöpfung eines neuen Herzens, vom Wegnehmen des steinernen Herzens, so seien diese Worte nicht eigentlich zu nehmen von der Substanz des Herzens, sondern von der Beschaffenheit desselben.[4] Flacius blieb dabei, die Schrift gebrauche Substanzbegriffe, wenn sie von der Sünde und der Erneuerung rede.[5] Strigel berief sich darauf, es müsse ein Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung sein. Unsre Erneuerung geschehe durch das vom Geist begleitete Wort, welches nicht eine Substanz, sondern ein Accidens sei, also sei auch die Erneuerung ein Accidens. Flacius hielt entgegen, der heil. Geist sei die materia ex qua der Erneuerung. Also sei auch das neue Herz u. s. w. Substanz und nicht Accidens. Kurz — schloß er diese Verhandlung — er müsse bei seinem Satz von der Substanz bleiben, quia tam multa sunt testimonia Scripturae sacrae quae verbis substantialibus utuntur.[6]

Auf diesem Weg kamen sie nicht zusammen. Flacius war theils unvermögend, sich in Strigels wissenschaftlichen Sprachgebrauch zu finden, theils ungeneigt, darauf einzugehn, weil er ihm eine unerträgliche Abschwächung des vollen Ernstes der Schriftmeinung vom alten und neuen Menschen in sich zu verbergen schien.

In der vierten Sitzung führte Flacius die Verhandlung auf seine alte Frage zurück, ob die Mitwirkung dem natürlichen oder dem von Gott wiedergeborenen Willen zuzuschreiben sei, und nöthigte Strigel hierauf einzugehn.[7]

Nur ungern und mit Widerstreben ging dieser auf die Frage ein, ob der Mensch sich bei der Bekehrung lediglich passiv und widerstrebend verhalte. Er führte seinen alten Satz aus: voluntas non est agens naturale sed liberum. Ergo convertitur voluntas non ut naturaliter agens sed ut liberum agens. Et per consequens differt conversio hominis a violento motu et naturali motu. Et — voluntas — suo modo agit in conversione,

1) p. 57. — 2) p. 58. — 3) p. 59. — 4) p. 60. 61. — 5) p. 63. 64. 66. — 6) p. 68. — 7) p. 69 sq.

nec est statua vel truncus in conversione. — Et per consequens non fit conversio pure passive.[1]

Dieser Syllogismus könnte unwidersprechlich scheinen. Aber es fragte sich, wie der Begriff des libere agere gefaßt und ausgedehnt werde. Ist es bloß der formale Wille oder schließt er ein reales Vermögen ein? Strigel hatte vorher von einem Grad von Freiheit gesprochen, welcher dem Menschen als solchem wesentlich eigne.[2] Das lautet mehr als bloß formales Vermögen. Deßhalb glaubte Flacius das agens liberum beschränken zu müssen auf das Gebiet des natürlichen Lebens, im geistlichen sei der natürliche Wille ein agens servum. So müssen die Menschen also erst aus Nichtwollenden zu Wollenden von Gott gemacht werden.[3]

Und doch vertrug sich dieß mit jenem, wenn es nur richtig verstanden wurde. Jenes war nicht die Frage. Richtiger formulirt sie Flacius, wenn er sagt: quaestio tota est, unde illud bonum intelligere? unde illud bonum velle?[4] Strigel blieb, ohne ihm hierauf direkt zu antworten, bei der ersten Hälfte — dem intelligere — stehen, um Flacius eine Uebertreibung darin nachzuweisen, daß dieser die angeborne Gotteserkenntniß völlig leugne.[5] Von da aus wollte er dann folgern, daß dieser Uebertreibung eine ähnliche auch in der andern Hälfte — dem velle — entsprechen werde. Und zwar hatte Strigel in jener Frage ziemlich leichtes Spiel. Denn hier lag ein offenbarer Fehler bei Flacius vor. Er wird ganz übermüthig gegen Flacius. Er will ihm 10 Thaler schuldig sein, wenn er da Recht habe. Sein vorher etwas gesunkener Muth ist ihm wieder gewachsen. Denn auf diesem Boden ist er zu Hause; hier bewegt er sich mit großer Sicherheit. Flacius will alle Gotteserkenntniß der Heiden auf Schlüsse aus den Werken Gottes reduciren. Mit Recht hält ihm Strigel entgegen, wie man Gott aus seinen Werken folgern könne, wenn man nicht schon vorher ein inneres Bewußtsein von ihm habe.[6] Sie werden zuletzt heftig, so daß der Fürst abbrechen und auffordern lassen mußte, daß man zu den Streitsachen selbst zurückkehre.[7]

Strigel wandte sich in Folge dessen zu der andern Hälfte jener Doppelfrage, zur Frage nach dem Willen und drang darauf, daß vor Allem philosophisch das Wesen des Willens festgestellt werde, um zur Anerkennung zu bringen, daß ein gewisser Begriff von Freiheit davon unzertrennlich sei.[8] Aber Flacius will von Philosophie in solchen theologischen Fragen nichts wissen. Die Philosophie verderbe die ganze Theologie. Daß wir Gewalt erleiden vom Satan und nicht bloß uns von ihm überreden lassen und ihm freiwillig folgen, sei eine Erfahrungsthatsache. So sei denn auch die Bekehrung ein Akt der Macht und nicht bloß der Ueberredung Gottes.[9] Aber

1) p. 73. — 2) p. 71. — 3) p. 73. — 4) p. 74. — 5) p. 75. — 6) p. 77. — 7) p. 81. — 8) p. 82. — 9) p. 83 sq.

was wollen dann die Ermahnungen und Aufforderungen der Schrift, die Gnade anzunehmen, wenn die Bekehrung ein Akt des Zwangs und der Nöthigung ist? wendet Strigel ein.[1] Ob die Bekehrung ein Akt der coactio oder der persuasio sei: so stellte sich die Frage. Das Erste schien Strigel mit der sittlichen Natur des Willens und des Vorgangs der Bekehrung selbst unvereinbar, das Andere schien Flacius geradezu Pelagianismus zu sein.[2]

Diese Frage wurde in der fünften Sitzung am 4. August wieder aufgenommen.[3] Flacius sucht das Dilemma zwischen suasio und coactio zu beseitigen durch den Begriff der coactio spiritualis[4] oder der mit der suasio verbundenen interna tractio.[5] Strigel führt die Verhandlung auf das philosophische Thema zurück: es handle sich jetzt nicht um das Vermögen des freien Willens in Bezug auf die Bekehrung, sondern nur um die Wirkungsweise — den modus agendi — Gottes in unsrem Willen, und um die Wahrheit, daß das Wesen des Willens den Zwang ausschließt: voluntas cogi non potest.[6] Er sei weit entfernt, damit eine Freiheit des natürlichen Willens zum Guten zu lehren, sondern nur die Freiheit vom Zwang behaupte er.[7] Darnach bestimme sich denn nun aber auch Gottes bekehrende Wirksamkeit im Menschen — so nämlich, daß sie unser freies Verhalten provocire. Denn so lange der Wille widerstrebt, kommt es zu keiner Bekehrung.[8] Aber diese Betonung der persuasio im Gegensatz zur coactio erschien dem Flacius immer verdächtig; dahinter vermuthete er immer ein gewisses Vermögen zum Guten; und darin bestärkte ihn, daß Strigel nicht von der Redeweise, der Mensch vermöge nichts „ohne" den heil. Geist, lassen wollte, denn dieß „Sine" könne ebensogut eine nur theilweise Hülfe der Gnade anzeigen wollen, wie eine totale. Strigel solle sich doch einmal rund erklären. „Wir sagen, nur der widergeborene Wille wirke mit; wenn du dasselbe sagst, so ist der Streit zu Ende."[9]

Darauf erklärte sich Strigel etwas genauer. Er unterschied was der Wille — den er immer verbunden wissen wolle mit der Erkenntniß — vermöge vor der Bekehrung, was dagegen in der Bekehrung. Vor der Bekehrung d. h. ohne daß der heil. Geist durch das Wort die Herzen erleuchtet, bewegt und regiert, kann der menschliche Wille „sich nicht selber zur Bekehrung vorbereiten oder wahre geistliche Bewegungen hervorbringen"; aber in der Bekehrung d. h. vom heil. Geist durch das Wort erregt (excitata) sucht er einigermaßen beizustimmen, kämpft mit seinem Unglauben, und da er seine Schwachheit nun mehr kennen lernt als vorher, beginnt er Gott brünstiger

1) p. 85. — 2) p. 86. — 3) p. 87 sqq. — 4) p. 89. — 5) p. 90. — 6) p. 93. — 7) Ego protestor me nunquam voluntati aliam libertatem tribuere ante conversionem quam libertatem a coactione. p. 94. — 8) p. 94. — 9) p. 98.

anzurufen — „nicht ohne die Hülfe und Leitung des heil. Geistes.“[1] Damit glaubt Strigel allen billigen Forderungen an seine Lehre genügt zu haben. Und doch bekennt er in dieser seiner confessio, wie er sie nennt, nicht mehr als einen assensus, der durch die excitirende Wirksamkeit des heil. Geistes hervorgerufen, im Grunde schon vorher da ist und nur zum Akt werden muß. So zeigt sich auch hier wieder, daß Strigel das formale Vermögen, den modus agendi so zu fassen scheint, daß darin zugleich ein Moment realen Vermögens beschlossen ist, nur eben in gebundener Weise. Von einem solchen realen Vermögen aber, von einem Versuch der Zustimmung u. dgl. mußte er sprechen, weil er die Bekehrung als Prozeß, nicht als Akt faßte. Flacius dagegen verstand unter Bekehrung einen zeitlich eng begrenzten Vorgang, „so zwar, daß man sagen könne: dieser hat heute Buße gethan, dieser ist heute gerechtfertigt worden.“[2]

Darauf erwiderte Strigel: das nenne er den Anfang der Bekehrung, den ersten Funken des Glaubens, wovon er dann die Bekehrung selbst als Lebensprozeß unterscheide, wie denn auch Luther sage, das ganze Christenleben müsse eine fortwährende Buße sein. Von jenem Anfang nun sage er, daß er nicht von uns und unsren Kräften sei. „Wenn ich daher drei Ursachen verbinde — den heil. Geist, das Wort und den Willen, der die Wirksamkeit des heil. Geistes begleitet, so meine ich nicht den Anfang, sondern die Fortsetzung, welche auf den Anfang folgt, bis zum Ende des Lebens.“[3] Diese Erklärung könne — meinte er — genügen. Aber dem Flacius genügte sie nicht. Wo ist die Gränze jenes Anfangs, mit welcher die Mitwirkung des Willens eintritt? Vor oder nach der Wiedergeburt? Vor oder nach der Rechtfertigung?[4] Das veranlaßte Strigel zu einer Darlegung seiner Ansicht, die sowohl die deutlichste wie die entschiedenste ist, die er bisher gegeben: „Zu wollen, was die Substanz anlangt, es sei Gutes oder Böses, ist Sache des Willens selbst, und dieses Wollen hat der Wille von dem Werke der Schöpfung, das noch übrig und nicht völlig getilgt und vernichtet ist. Was aber die sittliche Beschaffenheit (qualitates) anlangt, so unterscheide ich zwischen Gutem und Bösem. Das Böse kommt aus dem Willen allein, das gute Wollen nach dem Fall ist, was das Gute anlangt, ein Werk des heil. Geistes. Deßhalb sagt Paulus: Gott wirkt das Wollen d. h. er bekehrt den Willen vom bösen zum guten Wollen. Das Wollen selbst gibt er nicht, was die Substanz des Akts anlangt, aber die neue gute Beschaffenheit (bonitatem novam), so daß er den Willen abkehrt vom Objekt und hinkehrt zu Gott, was eben das gute Wollen ist.“[5]

Das konnte wie es lautet genügen. Aber dem Flacius war der dreifache

1) p. 98 sq. — 2) p. 100. — 3) p. 100. — 4) p. 101. — 5) p. 102.

Wille immer noch verdächtig. Sie verließen jedoch hiemit die erste These des Flacius und wandten sich zur zweiten vom völligen geistlichen Erstorbensein des natürlichen Menschen, in Folge dessen er zu seiner Bekehrung nicht mitwirken könne.

Strigel wollte gerne zustimmen, so weit er vermochte; nur seinen modus agendi wollte er gewahrt wissen, um alle Zweideutigkeit zu vermeiden.[1] Flacius sah dahinter die Synergie, und zur Bestätigung hielt er ihm sein Wort von Erfurt vor: Als wenn ich in einer Zech säße bei einem reichen Manne und er gäbe einen Thaler, ich einen Heller und ich rühmte mich hernach, ich hätte dennoch mit dem gezecht und auch bezahlet. So sei die Synergie.[2] Das war allerdings ein bedenkliches Wort, und gewiß nicht von Flacius erfunden, es ist zu charakteristisch. Strigel leugnet es auch nicht. Er will nur jetzt nicht dafür eintreten, denn es liege nicht gedruckt, authentisch vor. Er gab die Erstorbenheit des Willens zu, was die Befreiung von Sünde und Tod anlange; aber es sei doch ein Unterschied zwischen dem Willen des Menschen und dem Satans in Bezug auf die Zustimmung. Denn dieser sucht nicht zuzustimmen und bittet Gott nicht um Hülfe, der Mensch aber thut es.[3]

Aber wie? wenn doch der Satan auch ein persönliches Wesen ist, so eignet ihm also auch der modus agendi, den Strigel gewahrt wissen will. Also ist das conari assentiri, das der Mensch voraus hat, nicht etwas mit dem formalen Willensvermögen selbst gegebenes, sondern ein besonderes positives Wollen. Woher hat dieß nun der Mensch, wenn er es nicht aus seinem modus agendi hat? Eignet es dem Menschen von Natur?

Zu diesem Zugeständniß drängte Flacius seinen Gegner. Strigel unterschied die eigentliche Erfüllung des Gesetzes von der Zustimmung.[4] Die letztere gestand er dem Willen zu, wenn er vom heil. Geist unterstützt sei. Denn entweder widerstrebe der Wille immer: dann könne überhaupt keine Bekehrung zu Stande kommen. Oder soll sie zu Stande kommen, so müsse man dem vom heil. Geist unterstützten Willen eine gewisse Zustimmung zugestehen, oder bescheidener zu reden: ein Jawort.[5]

Gewiß — erwidert Flacius — so lange der Mensch nicht zustimmen will, kommt die Bekehrung nicht zu Stande. Aber woher hat er's, daß er zustimmen will? Sein natürlicher freier Wille widerstrebt immer.[6] Statt hierauf einzugehen, führte die Antwort Strigels auf ein anderes Gebiet: nämlich auf das Maß der Stärke der Sünde und ihres Streites in denen in welchen die Heilung bereits begonnen.[7]

Nach Flacius nämlich erschien das Widerstreben gegen die Gnade auch

1) p. 103. — 2) p. 104. — 3) p. 104. — 4) p. 105. — 5) p. 107. — 6) p. 107. — 7) p. 108 sqq.

im Bekehrten noch als eine ungebrochen und ungemindert fortbestehende Macht, sie schien mächtiger zu sein als der neue Mensch, nur daß die hinzukommende Hülfe Gottes und die stete Vergebung der Sünden zum Sieg verhilft[1], während Strigel im ethischen Prozeß der inneren Erneuerung eine Abnahme der Sünde und eine Erstarkung des neuen Lebens lehrte. Aber diese Debatte führte nicht zum Ziele. Sie wurde abgebrochen.

In der sechsten Sitzung am 5. August wandte sich Strigel zur 3. These des Flacius, welche von dem erbsündlichen Verderben handelt, daß es nämlich der Verlust aller guten Kräfte, an deren Stelle die entgegengesetzten bösen getreten, und die Verwandlung des Menschen in das Bild Satans sei. In Bezug auf die erste Hälfte bekannte sich auch Strigel zum positiven wie zum negativen Moment der Erbsünde, daß sie nicht bloß privatio, sondern auch concupiscentia sei, wenn er auch — wie es nach seiner ganzen theologischen Anschauungsweise zu erwarten war — an der mehr sachlichen substanziellen Redeweise des Flacius von vires u. dgl. Anstoß nahm und dafür die ethische der Augustana und Apologie vorzog.[2] Auch bei dem Flacianischen Ausdrucke vom Bilde Satans verweilte er nur kurz. Wenn das Bild Gottes nach Flacius nicht ein Accidens, sondern etwas Substanzielles sei, so müsse dasselbe nothwendig auch vom Bilde Satans gelten.[3] Allerdings, erwiderte Flacius, ohne sich durch das Ungeheuerliche dieses Gedankens abschrecken zu lassen, denn Paulus nennt den neuen Menschen den Geist oder Sinn selbst, die mens, diese aber sei kein Accidens.[4] Ebenso berührte er den letzten Theil jener These, daß der Mensch nothwendiger Weise oder unvermeidlich Gott widerstrebe, nur vorübergehend. Flacius erklärte seine Meinung näher dahin, daß er von der innern, durch die sittliche Natur begründeten Nothwendigkeit gesprochen, ohne sich auf die dialektischen Unterschiede von der necessitas consequentiae u. s. w. oder auf Strigels Kritik der deterministisch lautenden Sätze in Luthers Schrift vom servum arbitrium weiter einzulassen.[5]

Man wandte sich zur 4. These, in welcher Flacius die Bekehrung allein Gotte zugeschrieben hatte, ohne daß der natürliche freie Wille mitwirke, welcher vielmehr dagegen wüthe. Hiermit kamen die Gegner zum eigentlichen Mittelpunkte der ganzen Streitverhandlung. Diese These, erklärte Strigel, würde er völlig anerkennen, wenn er nicht vermuthen müßte, daß Flacius mit den Worten „Gott allein“ mehr ausschließe als sie lauten, nämlich den Willen selbst, da sie doch diesen, nämlich den modus agendi oder die Ergreifung des Wortes Gottes nicht ausschließen, sondern nur das Verdienst

1) Verum est, quod vetus venenum aut vetus Adam sit multo potentior novo, sed vincit novus externo praesidio opis dei et perpetua remissione peccatorum. p. 110. — 2) p. 111 sq. — 3) p. 113. — 4) p. 114. — 5) p. 115 sqq.

unsrer Kräfte und das Vertrauen auf dieselben.[1] Allerdings, antwortete Flacius, soll nicht der Wille selbst, aber alle Thätigkeit des natürlichen Willens in der Bekehrung ausgeschlossen sein.[2] Demnach formulirte Strigel die Frage so, ob der Wille in der Bekehrung, unter Vorangehn der Gnade, ganz unthätig und passiv sei, oder ob er unterstützt vom heil. Geist die Wirsamkeit des heil. Geistes begleite und so auch etwas wirke.[3] Flacius wollte nichts wissen von einer bloß erweckenden Thätigkeit des heil. Geistes, denn diese setzte gute Kräfte als vorhanden und nur schlummernd voraus. Gott wirke die Bekehrung ohne Gehülfen.[4] Aber, hielt Strigel entgegen, wenn es gar keine Zustimmung des Menschen gibt, wo bleibt dann die Verantwortlichkeit für die Verwerfung des Worts?[5] Hiemit machte Strigel allerdings eine unveräußerliche Wahrheit geltend. Flacius zog sich auf die Schuld der Erbsünde auf der einen, auf die Wiedergeburt in der Taufe auf der andern Seite zurück, wie schon früher, und fügte noch die Möglichkeit jenes äußeren Verhaltens hinzu, daß wir ebenso gut in die Kirche gehen können um Gottes Wort zu hören, als in die Schenke.[6] Das genügte offenbar dem von Strigel geltend gemachten ethischen Interesse nicht. Es handle sich, erinnerte er, nicht um die Erfüllung des Gesetzes, sondern um die Ergreifung des Wortes Gottes, um eine qualiscunque assensio languida trepida et imbecilla. Auch diese habe die Gnade zur Voraussetzung, aber den nachfolgenden Willen zum Vollzieher.[7] Wohl, erwiderte Flacius, aber den mit neugestärkten Kräften ausgestatteten Willen. Die Gnade incitire nicht bloß, was etwa vorhanden ist, sondern sie gibt das gute Wollen.[8] Sie gibt, fährt Strigel fort, den Glauben, aber denen die nicht widerstreben, sondern einigermaßen wollen. „Das Wollen ist Sache des Willens, das Gute zu wollen Sache des heil. Geistes. So wird den menschlichen Kräften nichts zugeschrieben.“[9] Aber auch dieß Wort blieb ohne Eindruck auf Flacius. Er vermuthete hinter Strigels Worten immer noch mehr, als sie direkt aussprachen.

Die Sitzung schloß mit einigen unfruchtbaren Verhandlungen über Röm. 8, 26, eine Stelle, welche Flacius vom Bekehrten, Strigel von dem nur erst Erleuchteten oder Erfaßten verstand und sich hiefür auf die Augustana berief — freilich auf die variata, wie ihm Flacius beim Beginn der nächsten Sitzung vorhielt.

Die siebente Sitzung führte zur 4. These des Flacius und zur Frage zurück, in welchem Sinn der Glaube eine Gabe Gottes sei.

1) p. 117. — 2) p. 118. — 3) Hoc quaeritur, an otiose ut subjectum iners atque ignavum seu pure passive ut vulgo loquuntur adsit voluntas, an vero praeeunte gratia voluntas comitetur efficaciam Sp. scti et aliquo modo annuat. p. 118. 119. — 4) p. 119. — 5) p. 119. — 6) p. 120. — 7) p. 121. — 8) p. 122. — 9) Velle est voluntatis, bonum velle est Sp. scti. p. 12

Daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, bekannte auch Strigel. Aber es kam hier nicht bloß auf die Gnade an, die gibt, sondern auch auf die Weise, in welcher die Gabe empfangen wird; zwischen Geben und Empfangen muß immer ein Correlatverhältniß stattfinden.[1] So sagt auch Luther vom Unterschied des Gesetzes und des Evangeliums: Wenn mir etwas geschenkt wird, so thue ich nichts dazu, sondern ich empfahe es und laß mirs geben. Also fragt sich, wie der Empfangende im Empfangen sich verhält, ob bloß passiv, wie das Gefäß, dem der Wein eingegossen wird, oder einigermaßen anders.[2] Aber Flacius hatte ihm schon entgegengehalten: Gott gegenüber steht die Sache anders als in menschlichen Dingen. In diesen muß ein Verhältniß der Angemessenheit obwalten; dort aber macht uns Gott selbst erst geschickt zum Empfangen.[3] Denn — fährt er fort — die Hand, die ich ausstrecke, ist nicht ein Glied meines natürlichen Wesens, sondern von Gott meinem Herzen erst eingepflanzt; denn Gott gibt den Willen und die Fähigkeit des Empfangens.[4] Gewiß — erwidert Strigel — muß erst der heil. Geist unsre Hand ausstrecken, aber sie muß dann auch ausgestreckt werden. „Und damit keine Zweideutigkeit oder Dunkelheit bleibe, will ich ein Gleichniß gebrauchen. Allein die Mutter oder die Amme nährt das Kind. Denn das arme Kind ist viel zu schwach, um sich durch eigene Anstrengung Nahrung zu suchen, und wenn es die Mutter oder die Amme nicht nährte, so würde es Hungers sterben. Es ist unfraglich: die Mutter allein gibt die Milch. Aber es fragt sich, wie das arme Kind die Milch aus der Brust der Mutter ziehe. Ich sage, das Kind selbst zieht und saugt die Milch, aber — wenn nicht die Mutter dem Mund des Kindes die Richtung gäbe, würde das Kind nichts davon wissen. So gibt uns Gott die Buße, den Glauben und den heil. Geist. — Aber wenn uns Gott den Glauben anbietet, so kommt er unsrem Ergreifen zu Hülfe.“[5]

Diese Vergleichung läßt Strigels Ansicht ziemlich deutlich erkennen. Irgend ein, wenn auch noch so geringes, positives Verhalten des empfangenden Menschen soll außer der Wirksamkeit Gottes und dieser entsprechend festgehalten werden. Aber eben daran nahm Flacius Anstoß. „Strigel will also, daß in uns eine Kraft sei, die Nahrung und Wohlthaten Gottes zu begehren und anzunehmen. In der That, eine überaus große Kraft in Bezug auf das Geistliche läßt du damit dem verderbten Menschen. Wohlan, leugne, daß diese Meinung pelagianisch sei! Sollen wir mit Gleichnissen spielen, so könnte ich dir ein viel passenderes vorlegen. So nämlich verhält sich der Mensch zum Empfang der geistlichen Arznei und Nahrung, als wenn ein Kranker so völlig darniederläge und alles gute Vermögen des Leibes verloren hätte, daß er sie nicht nur nicht verdauen oder auch nur aufnehmen könnte,

1) p. 129. — 2) p. 130. — 3) p. 129. — 4) p. 131. — 5) p. 131 sq.

sondern auch im höchsten Grade mit Ekel sich abwendete von aller Speise und Arznei. Da gibt Gott der vollkommenste Arzt zuerst das Annehmenkönnen und -wollen, nämlich den Glauben, darnach auch die Arznei und Nahrung der Rechtfertigung, Erneuerung u. s. w. selbst.“[1]

Mit andern Worten: während Strigel im natürlichen Menschen irgend welchen geistlichen Hunger und somit eine negative Disposition und daneben in seiner sittlichen Natur die formale positive Disposition für die Gnade annahm, sieht Flacius im Menschen nichts als Widerspruch zu ihr und keinerlei Disposition oder Aufnahmsfähigkeit für sie. „Das ist's, was ich frage — hält deßhalb Strigel entgegen — ob der Wille sich rein passiv verhalte.“[2] Der adamitische Wille, antwortet Flacius, verhält sich in Bezug auf den Empfang rein passiv, ja widerstrebend, das von Gott geschenkte Wollen aber nicht. Wohl, erwidert Strigel, das gute Wollen ist eine Heiligungsgabe Gottes, wie das Wollen seiner Substanz nach eine Schöpfungsgabe Gottes. Aber im Prozeß der Bekehrung wird Beides so Eines, daß man es nicht mehr sondern kann.[3] Er will die Frage konkret behandelt wissen d. h. ethisch, wie die Melanchthonische Schule überhaupt, und nicht abstrakt — oder wie er es nennt „allzu subtil“ — d. h. dogmatisch. Und doch kann diese Seite der Betrachtung nicht abgewiesen werden. Auf sie zog sich Flacius immer wieder zurück.

Allerdings, gab er Strigel zu, handelt Gott durch sein Wort mit uns — also, will Strigel daraus folgern, ist Gottes Handeln mit uns ethisch vermittelt —; „aber woher ist die gute Kraft, es zu hören und zu bedenken?“ — „Nur wer aus Gott ist hört Gottes Wort.“ Also geschieht es nicht mit menschlichen Kräften.[4] Aber, wandte Strigel ein, doch mit dem Vermögen des Bewußtseins, mit welchem die Erkenntniß das göttliche Licht aufnimmt?[5] „Es ist unmöglich, daß ohne Zustimmung (von Seiten der Menschen) die Bekehrung zu Stande komme. Es ist aber unmöglich, daß einer der (gegen Gott) wüthet, zustimme. Also es ist die Bekehrung unmöglich, so lange man (gegen Gott) wüthet d. h. überhaupt widerstrebt.“[6] Flacius erwiderte: „der Mensch stimmt zu mit dem von Gott geschenkten Glauben, aber er widerspricht mit der angebornen Bosheit des alten Adam.“[7] Strigel: „Bei einem Verlöbniß ist die Zustimmung nöthig. Die Bekehrung ist ein gewisses Verlöbniß zwischen Christus und der Kirche und den einzelnen Gliedern. Also ist dabei Zustimmung erfordert, und obgleich wir mit unsern eignen Kräften nicht zustimmen, so kann doch unter dem Beistand des heil. Geistes der Wille einigermaßen zustimmen —, sonst käme nie ein Verlöbniß zu Stande.“ Flacius: Aber diese Zustimmung stammt nicht theilweise von uns und theilweise

1) p. 132. — 2) p. 133. — 3) p. 134. — 4) p. 136. — 5) p. 136. — 6) p. 137. — 7) p. 137.

von Gott, sondern ausschließlich von Gott. Strigel: Wie soll aber in demselben Menschen bei der Bekehrung Zustimmung und Wüthen gegen Gott zugleich nebeneinander bestehen? „Es sind mir seltsame Händel, ich kann sie nicht verstehen."

Es ist zwar eine Erfahrungsthatsache, die Flacius vertreten will, daß auch im Bekehrten noch Widerstreben gegen Gott zurückbleibe. Aber er vertritt sie so, daß er den Bekehrten zu einem Dualismus macht und eine wirkliche Aenderung des alten Menschen zu leugnen scheint. Dagegen machte Strigel den sittlichen Prozeß der Aenderung geltend. Das beruhte wieder auf verschiedener innerer Erfahrung und Erlebniß.

Damit wurde die Verhandlung über Flacius' Thesen geschlossen. In der 8. Sitzung begann dieser die Thesen Strigels anzugreifen.

Vor Allem stellte er das Thema fest. Nicht um den modus agendi, wie Strigel so oft in der Disputation ausgesprochen habe, sondern um den freien Willen oder die menschlichen Kräfte handle es sich; wie auch Strigel anerkannte: „was der Wille vermöge oder nicht vermöge vor der Bekehrung ohne den heil. Geist, und was in der Bekehrung durch den heil. Geist" — nur daß nach seiner Meinung die Frage vom modus agendi hiemit aufs Engste zusammenhänge.[1]

Flacius schickte der Besprechung der einzelnen Thesen Strigels einen allgemeinen Angriff voraus. Werde in der Lehre von der Erbsünde dem Menschen alle gute Kraft abgesprochen, wie Strigel thue, so könne ihm auch im Artikel vom freien Willen keine zugesprochen werden.[2] Strigel mußte sich dazu verstehen, das oft Wiederholte noch einmal zu wiederholen: Erbsünde und freier Wille seien zweierlei, jene ein Accidens, dieser Substanz, nämlich Erkenntniß und Wille. Durch jene ist die Substanz verderbt aber nicht vernichtet.[3] Sie unterscheiden sich wie die Krankheit und der kranke Theil des Körpers. „Ein Anderes ist es von der Krankheit reden, ein Anderes von dem kranken Theil; ein Anderes wiederum von einer beherrschenden Krankheit, der kein Heilmittel entgegentritt, und ein Anderes von dem afficirten Theil, dessen Heilung begonnen hat."[4]

Das war offenbar ein glücklich gewähltes Bild, wohl geeignet die Sache deutlich zu machen. Flacius wußte ihm auch nichts entgegenzustellen und wandte die Frage auf die Synergie. Nur dann ziehe Strigel die richtige Konsequenz von seinem Zugeständniß im Artikel von der Erbsünde, wenn er in dem Artikel vom freien Willen nicht bloß von unterstützten sondern von veränderten oder auch göttlich gegebenen Kräften spreche. „Ihr redet so von den menschlichen Kräften und der hinzukommenden Hülfe als wenn ihr sagen wolltet, der Wille habe zwar eine gute Neigung, aber diese sei vergeblich wegen

1) p. 142 sq. — 2) p. 143. — 3) p. 144. — 4) p. 146.

der Unzureichenheit der Kräfte. Aber wenn andere Helfer hinzukommen, dann wirke auch der Wille mit seinen angebornen guten Kräften und vollbringe das begonnene Werk." Strigel: „Es ist dasselbe Subjekt der Substanz nach, aber der Beschaffenheit nach unterscheidet sich der neue Mensch vom alten —. Nicht ein neues Erkenntnißvermögen wird in der Bekehrung geschaffen, nicht ein neuer Wille (ich rede von der Substanz); sondern in dem geschaffenen Willen wird ein neuer Mensch, in dem Erkenntnißvermögen tritt ein neues Wissen ein, im Herzen neue Gott wohlgefällige Bewegungen." [1]

Diese Vorverhandlung verlief ohne Resultat. Flacius wandte sich zur 1. These Strigels, in welcher dieser die durch den Fall herbeigeführte traurige Verkehrung (pravitas) menschlicher Natur beklagt und erklärt, daß er mit den Pelagianern u. s. w. nichts zu schaffen haben wolle.[2] Und doch stimme er, hält Flacius entgegen, mit den Pelagianern, weil er die Synergie und den bloßen Beistand der Gnade lehre.[3] Mit demselben Recht, antwortete Strigel, könne man auch die Augustana des Pelagianismus anklagen, die dasselbe Wort adjuvare gebrauche, und den Prosper, welchen Flacius gegen ihn ins Feld führe. Denn dieser sage: obgleich der Glaube nur aus der Gabe Gottes und dem Willen des Menschen stammt, so ist doch der Unglaube nur aus dem Willen des Menschen allein. „Das sag' ich auch." [4] Aber Flacius blieb dabei, daß Victorin mit seinen drei konkurrirenden Ursachen pelagianisire. Die Kräfte der Seele bleiben nur in dem Sinn dieselben, daß Satan das Gold in Schlacken, das Bild Gottes in Satans Bild verwandelt hat, der heil. Geist aber die Schlacken wieder in Gold verwandelt, also in eine ganz andere Masse.[5]

Es war ein ungerechter Vorwurf, welchen Flacius mit seiner Anklage auf Pelagianismus gegen Strigel erhob. Mit Recht verwahrte sich dieser nicht ohne Erregung dagegen. Die Pelagianer weisen der göttlichen Hülfe die letzte, er die erste Stelle im Prozeß der Bekehrung an, und er spreche nicht bloß von Hülfe sondern von bewegen, ziehen u. s. w., und zwar von einem wirksamen Bewegen und Ziehen.[6]

Auch die 9. Sitzung bewegte sich um diesen flacianischen Vorwurf. Flacius begründete ihn besonders damit, daß Strigel nur von einer excitirenden Wirkung des heil. Geistes auf den Willen rede, wobei also die guten Kräfte desselben nur eben als schlummernde vorausgesetzt werden.[7] Soll ja auch nach ihm der Wille dem Wort gehorchen, um — also dann erst — den heil. Geist zu empfangen, also offenbar anfangen sein Werk zu thun, damit dann der heil. Geist das seine thue. „Es ist also ein Ei einem Ei nicht ähnlicher als seine Synergie der pelagianischen." [8] Alle Streitwaffen sammelt Flacius

1) p. 148. — 2) p. 149. — 3) p. 150. — 4) p. 151. — 5) p. 154. — 6) p. 155 sqq. — 7) p. 159. — 8) p. 161.

um dies zu beweisen. Ueber eine Stunde lang[1] sprach er ununterbrochen; es ist die längste Rede welche in dieser Disputation überhaupt vorkommt — acht Quartseiten im Druck —. Man sieht: es soll der entscheidende Schlag sein den er gegen seinen Gegner führt.[2] Nur mit großer Bewegung seines Gemüths vermochte Strigel zu antworten auf diesen Vorwurf, daß er die pelagianische „Blasphemie“ theile, die er vielmehr aufs Aergste verwerfe. Niemals habe er wie die Pelagianer den Anfang der guten Werke den eignen Kräften und Willen zugeschrieben oder gelehrt der Mensch könne sein Herz durch die eignen Kräfte bereiten.[3] Unter der Gnade verstehe er stets eine innerliche Wirkung, eine wirksame Bewegung — efficacem motionem — des heil. Geistes, ohne welche unser Wille nichts vermöge. Er verneine die sophistische Lehre von der selbsteigenen Bereitung auf die Gnade und vom meritum congrui.[4] Er rede von dem Willen „der bewegt, gezogen, geführt, unterstützt, erleuchtet, geheiligt, wiedergeboren ist vom heil. Geist.“ Ein solcher stimmt einigermaßen d. i. langsam und noch mit seiner eigenen Schwachheit kämpfend zu, und wenn er seine Schwachheit anerkennt, bittet er den um Hülfe, der spricht: kommt zu mir Alle u. s. w.“ Bewegt innerlich wurden an Pfingsten alle, welche Petri Predigt hörten, aber bekehrt nur 3000, die andern nicht; denn sie sprachen: sie sind trunken.[5]

Das ist ein bedeutsamer Gedanke den Strigel hier andeutet, aber nicht weiter verwendet. Eine reale positive Wirkung des Geistes Gottes auf das Gemüth ist die nothwendige Voraussetzung aller Entscheidung und Entscheidungsmöglichkeit für die Gnade; aber zur Bekehrung selbst kommt es nicht ohne eine solche Entscheidung in Kraft jener positiven Wirkung. Diese Unterscheidung zwischen jener die Bekehrung ermöglichenden Wirkung des Geistes und zwischen der Bekehrung selbst hätte, wenn er sie bestimmt und klar durchgeführt hätte, zum Ziele führen müssen und auch seine eigne Lehre von den unrichtigen Momenten, die ihr noch anhafteten, befreit. Dann würde er sich auch mit Flacius berührt haben, der die folgende, die 10. Sitzung, mit der Forderung begann, Strigel solle seiner Darlegung des vorhergehenden Tages gemäß klar und bestimmt erklären, daß dieß seine Meinung sei, „daß nur der wiedergeborne, geheiligte, erneuerte Wille mitwirke, und nicht jener andere menschliche, fleischliche, natürliche“ — dann wolle er damit zufrieden sein und erklären, daß er mit den Pelagianern nichts zu schaffen habe.[6]

Hierauf mit einem runden Ja zu antworten, konnte sich Strigel nicht bloß deswegen nicht entschließen, weil er fürchtete, das pure passive et repugnative seines Gegners damit zuzugestehen, welches ihm doch der sittlichen Natur des Willens zu widersprechen schien[7], sondern auch weil er am vor-

1) Vgl. p. 166. — 2) So charakterisirt es auch Strigel: p. 165. — 3) p. 170. — 4) p. 171. — 5) p. 172. — 6) p. 174. — 7) p. 176.

hergehenden Tage dem Wortlaut nach mehr zugestanden hatte, als er eigentlich meinte. Er suchte mit anderen Formeln zu antworten, wie: der Wille sei bei der Bekehrung aktiv betheiligt nur soweit er vom heil. Geist getrieben sei[1]; oder: nur soweit er vom heil. Geist wiedergeboren und unterstützt werde.[2] Aber Flacius drang auf die Zustimmung zu seinem Satz — wo nicht, so müsse er erklären, daß seine Lehre mit der pelagianischen und papistischen stimme. Und doch konnte ihn Strigel nicht ohne Weiteres bejahen, denn sonst würde er die Betheilung des Willens erst nach vollzogenem Prozeß der Bekehrung haben eintreten lassen, da doch nach ihm diese selbst nicht ohne jene Betheiligung zu Stande kommen konnte. Es ist immer sein altes non ante, auch nicht bloß post, sondern in conversione, was ihn verhindert, mit seinem Gegner Friede zu schließen und wiederum diesen verleitet, ihn ungerecht zu beurtheilen.

Das hinderte sie auch bei der 2. These Strigels, zu der Flacius nun überging — daß unsre Natur alle Heilsgüter Gotte durch Jesum Christum und den heil. Geist verdanke —, sich zu verständigen. Flacius verlangte das Zugeständniß, daß der Mensch geistlich völlig erstorben sei zu aller Wirksamkeit. Strigel antwortete, daß der Mensch, weil geistlich todt, sich nicht durch selbsteigne Kraft zum Empfang des geistlichen Lebens bekehren könne.[3] Das hieß nach Flacius: der Mensch ist eigentlich nur halbtodt, denn er hat nicht alle guten Kräfte in Bezug auf Gott verloren, er ist nicht wie eine Statue in geistlichen Dingen.[4] Strigel versicherte, er meine es in vollem Sinn, daß der Mensch geistlich todt sei und sich nicht selbst zum Leben erwecken könne, aber ein Unterschied sei doch immer zwischen dem Menschen und dem Teufel. Dieser kann überhaupt nicht zustimmen und will auch die Sünde nicht lassen; anders verhält sichs mit dem Menschen. Nicht als ob er selbst zustimmte, sondern der heil. Geist regiert ihn. Aber den Unterschied zwischen beiden kann man nicht leugnen. „Du magst sagen: der Mensch kann sich nicht mit seinen eignen Kräften vorbereiten, aus den Banden des Teufels, der Sünde und des Todes losmachen, noch sich bekehren."[5] Daß der Mensch sich selbst wiederherstellen könne, erwiderte Flacius, aus eignen Kräften, behaupten auch Eck und Staphylus u. s. w. nicht. Wenn er nicht mehr sage als das, gehöre er zu diesen. Die Frage sei aber, ob der Mensch „geistlich mitwirken könne zu seiner Wiederherstellung."[6] Ihm sei es, antwortete Strigel, darum zu thun, daß die Erlösungsfähigkeit des Menschen festgehalten werde. Deßwegen habe er jenen Unterschied zwischen dem Teufel und dem Menschen der Schrift gemäß aufgestellt. Der Teufel ist unheilbar, er will und er kann nicht gerettet werden. Also muß ein Unterschied sein in

1) p. 178. — 2) p. 180. — 3) p. 181. — 4) p. 182 — 5) p. 183. — 6) p. 184.

Bezug auf die Zustimmung. „Ja, im Uebrigen gestehe ich zu, daß der Mensch erstorben sei. — Aber ein Anderes ist es, so erstorben sein, daß du niemals und in Ewigkeit nicht kannst wiederhergestellt werden; ein Anderes so erstorben sein, daß du heilbar bist.“[1] Strigel will die Erlösungsfähigkeit wahren. Diese sah er bei Flacius — wenigstens als sittliche Möglichkeit — gefährdet.

Und allerdings erscheint das bei Flacius so. Denn jener Unterschied, den Strigel zwischen dem sündigen Menschen und dem Teufel machte, galt ihm nichts, und die Heilbarkeit des Menschen lag ihm nicht im Menschen, sondern in Christo. „Du sagst, unser Tod sei heilbar. Sehr wahr. Aber woher? Etwa weil jener Tod nicht so groß ist, oder weil noch Kräfte in uns geblieben sind, welche, von Gott unterstützt, die Heilung empfangen können? oder weil die ganze Erlösung des Sohnes Gottes ist, der uns und nicht den Teufeln geboren worden? Es ist nämlich seine Arznei so mächtig, daß auch die welche in den Gräbern sind seine Stimme hören und aufstehen und leben. Anders ist auch der Mensch nicht an sich heilbar.“[2]

Hier lag offenbar eine Gefährdung gesunder Lehre. Man mag immerhin sagen, daß durch seine Sünde an sich der Mensch sich unwiderbringlich ins Verderben gebracht. Aber daneben kann bestehen, daß ihm Gott trotz seiner Sünde die Möglichkeit wiedergebracht werden zu können gelassen hat. Diese Möglichkeit ist nicht erst in Jesu Christo gegeben, sondern sie liegt in der sittlichen Natur des Menschen, sie liegt darin, daß Gott den Menschen als eine Persönlichkeit, auf die Gott sittlich wirken kann, hat fortleben und einen inneren Zusammenhang zwischen ihm und sich hat fortbestehen lassen. Das übersah Flacius und legte alles Gewicht nur auf das Machtvermögen Gottes, das aus Allem Alles machen kann.

Im Gegensatz hiezu betonte Strigel die Möglichkeit der Zustimmung, die dem Menschen eigen sei. „Das ist meine Meinung —: die Erleuchtung des Verstandes, die Lebendigmachung und Heiligung des Willens und Herzens sind Wirkungen (effectiones) des heil. Geistes, welche dieser durch Wort und Sakrament in den Herzen derer bewirkt, die das Wort Gottes hören und nicht hartnäckig widerstreben, sondern zustimmen. Es kann aber der menschliche Verstand dem Evangelium nicht zustimmen, wenn nicht Gott beisteht, heiligt, erleuchtet, lebendig macht. Es steht aber Gott nicht denen bei, welche dem Worte Gottes stolz widerstreben, sondern welche dem Ruf folgen und um Hülfe bitten.“[3] Aber dem Flacius schien Strigel immer nur von einer theilweisen Hülfe Gottes, nicht von der Totalität der Gnadengabe Christi ohne alle unsre Mitwirkung zu sprechen, und darum verlangte er das pure passive se habere.[4] Denn zur vollen Anerkennung des Gnadengeschenkes

1) p. 185. — 2) p. 186. — 3) p. 187. — 4) p. 188.

der Bekehrung gehöre auch dieß, daß wir das gute Vermögen, es zu ergreifen, ebenfalls vollständig dem Sohne Gottes verdanken.[1] Darauf Strigel: „Ich habe niemals das Vermögen der Beistimmung dem Menschen vor seiner Bekehrung zugeschrieben, sondern ich sagte, der vom heil. Geist unterstützte Wille könne einigermaßen, wenn auch nur schwach und gering genug, glauben." „Die Gnade des Gebenden schließt nicht den Willen des Empfängers aus. Sonst würde nur Verwirrung entstehen."[2] So kehrte denn die Frage wieder, die nun der Kanzler im Namen des Fürsten an ihn richtete und womit diese Sitzung schloß, ob nur der wiedergeborne Wille mitwirke. Darauf sollte Strigel kategorisch antworten.

Seine Antwort erfolgte in der 11. Sitzung: Was zunächst den ersten Theil der Bekehrung, die Reue anlangt, so ist sie „zwar mehr passiv als aktiv und wird von Gott selbst, der das Herz und den Willen trifft, durch die Empfindung seines Zorns bewirkt; doch aber fühlt der Wille diese Schrecken und Schmerzen, nicht gezwungen, sondern einigermaßen wollend d. i. ernstlich und ohne Heuchelei betrübt, daß er Gott beleidigt" u. s. w. Ebenso ists auch beim Glauben. „Denn obwohl der heil. Geist diesen Glauben entzündet, so ist er doch nicht so wirksam im Menschen wie in einem Kloß, der nichts wirkt, sondern er zieht und bekehrt den Menschen so, daß er will, daß in den Erwachsenen und der Lehre Verständigen eine Bewegung des Willens sei, welche seine Wirksamkeit begleite. So sind also Reue und Glaube, wie auch die übrigen Tugenden von Gott oder Gottes Gaben und Werke; aber sie werden denen gegeben, die Gottes Wort hören und bedenken, mit ihrer Zustimmung umfassen, wider ihren Zweifel kämpfen, und in diesem Kampfe um die Hülfe Gottes bitten."[3]

Diese Darstellung glaubte Flacius dahin verstehen zu müssen, daß Strigel dem Willen schon vor der Widergeburt, weil schon vor dem Glauben, das Vermögen aktiver Zustimmung zuschreibe. Darüber brauche er nun nicht weiter zu disputiren.[4]

Er ging zu einem andern Punkt über, in welchem Strigel die Gnadenwohlthat Christi verkleinere. Strigel hebe nämlich die Knechtschaft, in welcher der Sünder unter Satan steht, dadurch auf, daß er den Zwang (coactio) des Willens leugne. „Ich nenne aber hier Zwang die mächtige Bewegung Satans, durch welche er die Herzen der Menschen in seiner Hand hält und hat, auch wenn er nicht durch Gründe überredet, dieß oder jenes zu thun."[5] Denn wie oft reißt er in dämonischer Leidenschaft fort! „Gott erhält zwar in diesem gemeinen Leben eine gewisse äußere Freiheit und duldet nicht, daß Satan alle Menschen treibt sich gegenseitig zu morden, sondern hält durch die Autorität der Obrigkeit, des Schwertes und der Gesetze die Hände zurück;

1) p. 189. — 2) p. 190. — 3) p. 193 sq. — 4) p. 195. — 5) p. 196.

aber wenn Satan nur sein Regiment im Herzen, Erkenntniß und Willen hat, so ist ihm das genug."[1]

Strigel erinnerte ihn an das Wort Luthers in seiner Schrift vom unfreien Willen: ubicunque est necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, ibi non est voluntas, quia si voluntas cogeretur, voluntas non esset. So haben auch unsre Theologen stets, wie auf dem Reichstag zu Regensburg 1541, die libertas a coactione anerkannt.[2] Aber Flacius ließ das nicht gelten. Satans Herrschaft ist eine tyrannische, also nöthigt er den Sünder, seinen Sklaven. So vergleicht auch Luther den freien Willen mit einem Pferde und Satan mit dem Reiter, welcher jenes treibt und lenkt, wohin er will. Gehorchen aber die Sünder mit Willen, so zeigt das nur um so mehr Satans Macht, „daß er den Willen selbst in seiner Gewalt hat," „so daß die Gottlosen nichts wollen, denken, thun, als was Satan gefällt."[3]

Beide redeten von etwas Verschiedenem. Zwar ging auch hier wieder Flacius' Lehrweise aus einer lebendigeren und erregteren Empfindung von der satanischen Macht hervor. Aber mit diesem doch mehr formalen Unterschied verband sich der sachliche, daß er von den mächtigsten Einflüssen sprach, die den Willen — zuweilen fast unwiderstehlich — bestimmen, während Strigel von der Natur des Willens, von der proprietas naturae intelligentis, die trotz aller impedimenta nicht aufgehoben werde, so daß das immer gilt: voluntas est causa actionis quae vocatur velle.[4] Oder mit andern Worten: Flacius sprach vom konkreten Wollen, Strigel von der potentia oder der substantia ipsa d. i. vom Willensvermögen. Jenes sah Flacius als schlechthin bestimmt vom Satan an. Satan gebe dem Sünder das eine Wollen und nehme ihm ein anderes. Luthers Wort: velle cogi non posse wolle nichts heißen als: donec volo non nolo. Non dicit ipsam potentiam cogi non posse, sed tantum ejus actum.[5] Darnach könnte allerdings eine fremde Gewalt so sehr in das Innerste der sittlichen Selbstentscheidung eingreifen, daß diese dadurch in ihrem Wesen und Natur aufgehoben würde. Dawider mußte Strigel freilich entschieden sich verwahren: libertas a coactione est proprietas naturae intelligentis, qua sublata tollitur ac deletur species humana et nullum relinquitur discrimen inter hominem et bestiam seu saxum.[6] Darin sah Flacius nur verderbliche Philosophie: taceat mulier in ecclesia.[7]

Er brachte ein anderes Argument, um zu beweisen, daß Strigel die Gnadengabe Christi nicht in voller Wahrheit anerkenne. Er leugne nämlich die völlige Blindheit der menschlichen Natur — „denn du behauptest, es sei uns von Natur bekannt, daß Gott sei —; außerdem, die Menschen könnten

1) p. 198. — 2) p. 199. — 3) p. 200 sq. — 4) p. 202. — 5) p. 204. — 6) p. 205. — 7) p. 206.

durch die Lehre des Evangeliums gelehrt und überredet werden; die Erkenntniß sei so beschaffen, daß sie erkenne, es könne das Erkenntnißvermögen nicht genommen werden —; ebenso, der Mensch könne, unterstützt von der Hülfe Gottes, mitwirken.".[1]

Das erstere konnte Strigel leicht nachweisen aus Röm. 1 und aus der Thatsache des sittlichen Bewußtseins.[2]

Aber Flacius deutete die paulinischen Worte, wie wir schon wissen, so, daß er darin nur eine durch Vernunftschlüsse gebildete, ganz schwache und schattenhafte Kenntniß von Gott fand, welche, gegen die theologische gehalten, eitel Blindheit sei.[3]

Allein damit vermengte Flacius die relative Fassung der natürlichen Blindheit mit der absoluten, die er doch behauptet hatte.

Nur in jenem ersteren Sinn konnte sie Flacius auch durch die bekannten starken, und man muß bekennen, im Ausdruck etwas übertriebenen Worte Luthers zum 90. Psalm beweisen, mit dessen Verlesung er die 12. Sitzung begann.[4] Auf diesen Unterschied machte ihn daher Strigel aufmerksam. Er habe nur die natürliche Kenntniß von Gott gemeint, nimmermehr aber die wahre, eigentliche, heilsmäßige. In Bezug auf diese sei allerdings der natürliche Mensch blind.[5] Aber, hielt ihm Flacius entgegen, er behaupte doch die docilitas in doctrina coelesti, also mache er den Menschen aus einem blinden zu einem halbblinden. Die Schrift aber spreche dem natürlichen Menschen alle Vernehmungsfähigkeit ab.[6] So verfinstert der Sünder in göttlichen Dingen ist, erwiderte Strigel, so hebt das doch eine allgemeine philosophische Kenntniß von Gott nicht auf, welche wie ein Funke in der Asche begraben liegt. Wohlan, beweise — forderte ihn Flacius auf — aus der Schrift eine solche Blindheit, welche nur eine halbe, mehr eine Verdunklung (caligatio) ist, wie du dich auszudrücken liebst. Warum er die erasmische Definition des freien Willens (— facultas applicandi se ad gratiam —), welche Melanchthon nach Luthers Tode in seine loci aufgenommen habe, nicht verdamme?[7] Er habe sie nie vertheidigt, erwiderte Strigel; er bekenne sich nur zu den Ausgaben von 1535 und 1543, die vor Luthers Tod erschienen.[8] Freilich konnte ihm Flacius entgegnen, daß er jene Definition auch nie ausdrücklich verworfen, daß er von den locis immer nur in höchst rühmenden Worten gesprochen, als ob nichts von Irrthum darin sei, daß er die jüngste Ausgabe der loci in seinen Vorlesungen gebrauche. In der Sache aber stimme er mit jener Definition; denn seine Formel sine auxilio enthalte die Synergie, die Lehre von den drei Ursachen.[9] Strigel zog sich auf die Augustana zurück. Er wisse es nicht besser zu machen, als es in dieser zu lesen sei.[10]

1) p. 207. — 2) p. 208. — 3) p. 210. — 4) p. 211 sq. — 5) p. 213. — 6) p. 214. — 7) p. 217 sq. — 8) p. 219. — 9) p. 221. — 10) p. 221 sq.

Flacius ging zur 3. These Strigels über, „daß der Mensch mit seinen natürlichen Kräften ohne den Sohn Gottes, der unsre Wunden durch das Evangelium heilt und den heil. Geist gibt, die wahre und heilsame Bekehrung zu Gott auch nicht einmal beginnen könne", und hielt ihm entgegen, daß sein Sine nur eine theilweise Hülfe Gottes bezeichne und die Bekehrung theile zwischen Gott und den Menschen, während Christi Sine (Joh. 15,5) Alles Gott zuschreibe.[1] Strigel erklärte, er verstehe Christi Wort wie es laute, daß nämlich „der heil. Geist allein die bewirkende Ursache aller geistlichen Bewegungen sei"; das hebe aber den freien Willen d. i. den modus agendi, wodurch der Wille sich von Naturdingen unterscheidet, nicht auf, involvire also nicht, daß er sich rein passiv und widerstrebend verhalte; „nam haec pertinent ad modum agendi."[2] „Was vom Fleisch geboren ist, das ist Fleisch; was vom Geist, das ist Geist. Wie sollte ein Fleischlicher Geistliches wirken können? Ich will sagen, worüber zwischen uns Streit ist: nicht über die causa efficiens, sondern formalis; d. i. ob Gott in uns durch das Wort so wirksam ist, daß der Wille sich völlig passiv und feindlich verhält". Flacius lasse den Willen nur so dabei sein, wie auch ein Dieb dabei sein müsse, wenn er aufgehängt wird; während er mit Luther allerdings bekenne, daß der Wille sich nicht selbst ändern könne, sondern von Gott geändert werden müsse.[3] Das heißt also: Die Bekehrung müsse als ein sittlicher und dürfe nicht als ein gewaltsamer Akt gefaßt werden, welcher alle sittliche Selbstentscheidung aufhebe.

Er erläuterte das im Folgenden näher dahin: drei Ursachen kommen zusammen. Aber wie? in welcher Ordnung? mit welcher Wirksamkeit? Ich will die Sache in Kürze darlegen. Der heil. Geist allein ist die causa efficiens, welche im eigentlichen Sinn so heißt. — Das ist dasselbe, wie wenn ich mit Christo sagen würde: ohne mich könnt ihr nichts thun u. s. w. Das Wort, durch welches der heil. Geist wirksam ist in den Hörern, ist die causa instrumentalis. — Nun fragt sich's in Betreff des Willens, warum ich ihn unter die Ursachen zähle. Ich sage, der Wille stehe nicht im Verhältniß einer bewirkenden Ursache, außer soweit er unterstützt, getrieben, bewegt, und vom heil. Geist bekehrt wird." „Der Wille wird wirksam (efficaciter) bekehrt durch das Wort und den hl. Geist." „Der Wille zieht sich nicht selbst, sondern er wird gezogen durchs Wort. Aber es fragt sich, wie er gezogen wird? Ob wie ein Holz, das von zwei Pferden gezogen wird? Keineswegs. Da, sage ich, wird die Wirksamkeit des heil. Geistes, der uns durch das Wort zieht, begleitet von der Wirkungsweise (modus), daß der vom heil. Geist schon bekehrte, bewegte Wille in den Erwachsenen (voluntas in adultis jam conversa, mota a Sp. s.) das Wort annimmt. Und ich will das nicht verstanden

1) p. 222 sq. — 2) p. 223. — 3) 224.

wissen von einer langen Zeitfolge, sondern von der Ordnung, die zwischen Ursache und Wirkung besteht. Wenn die Sonne aufgeht, sagen wir, der Tag fange an; sie können nicht zeitlich unterschieden werden, sie unterscheiden sich in Rücksicht der Ursache und Wirkung. So ist dieß hier zu verstehen in Betreff der Ordnung, in welcher die Wirkung die Ursache begleitet."[1] Wenn er in der Bekehrung schon bei der contritio Erkenntniß und Wille (sittlich) aktiv betheiligt sein lasse, so folgere Flacius mit Unrecht daraus eine Aktivität vor dem Glauben. Denn es handle sich da um eine heilsame Buße, bei welcher das Moment des Glaubens gar nicht fehlen könne. Das gläubige Vertrauen ist da mit dem Sündenschmerz gemischt. „Man kann beides den Worten nach unterscheiden, aber der Sache nach nicht trennen. Also klagst du mich fälschlich an, daß ich vor dem Glauben dem Menschen die Anrufung zuschreibe.[2]

Diese Erörterung ist ganz besonders geeignet, uns erkennen zu lassen, wie sehr durchweg der ethische Gesichtspunkt für Strigel's Betrachtungsweise maßgebend war und ihn bestimmte, stets den konkreten Vorgang ins Auge zu fassen und nicht seine einzelnen Momente und Faktoren, wie sie von der logischen Abstraktion auseinandergehalten werden können. Er hatte dieß hier in einer dogmatisch möglichst unanstößigen Weise gethan. Die Worte, mit denen Flacius die nächste, die 13. Sitzung eröffnet, verrathen fast einen gewissen Aerger darüber. Er macht es seinem Gegner zum Vorwurf, daß er unter dem Schutz des Satzes, daß ein Jeder selbst der beste Interpret seiner Worte sei, jede Stunde seine Darstellung ändere. Während sichs in der Disputation um die Thätigkeit des Willens handle, erkläre er, nicht davon, sondern von der forma aut modus zu reden. Quasi voluntas possit esse forma aut modus.[3]

Man sieht, es war ein verschiedenes Interesse und darum ein verschiedener Gesichtspunkt auf beiden Seiten herrschend. Das veranlaßte ein gegenseitiges Nichtverstehen, wodurch die an sich allerdings vorhandene Differenz größer erschien als sie wirklich war.

Flacius ging zur 4. These Strigels über: Deum non ita in nobis efficacem esse, ut invitos subigat. Wenn auch noch nach der Bekehrung auch in den Frömmsten der natürliche Gott feindliche Mensch vorhanden sei, wie viel mehr in der Bekehrung! Also werde der natürliche Mensch wider seinen Willen von Gott unterworfen.[4] Allerdings, erwiderte Strigel, widerstrebt auch in den Wiedergebornen der Wille, aber nur soweit er noch nicht erneuert ist; er widerstrebt aber nicht soweit er vom heil. Geist erneuert ist — was freilich in diesem Leben nie völlig geschieht. Voluntas igitur repugnat secundum quid, non simpliciter.[5] Aber daraus folge ja, hielt ihm Flacius

1) p. 226. — 2) p. 227. — 3) p. 228. — 4) p. 228 sq. — 5) p. 230 sq.

entgegen, daß der Mensch wider seinen Willen unterworfen werde, si non simpliciter at secundum quid, daß dieß nicht der Fall sei, sofern er das gute Wollen bereits empfangen hat, daß er aber, sofern er es nicht empfangen, wider seinen Willen zustimme. Gestünde Strigel dieß zu, dann wären sie einig.[1]

Aber wie sollte er dieß zugestehen können! „Widerstrebend zustimmen" war für Strigel ein unvollziehbarer Gedanke. „Gott verhängt über den Willen nicht eine Nothwendigkeit des Handelns oder Zustimmens. Denn der Wille ist so beschaffen, daß er vermag nicht zuzustimmen. Obgleich daher Gott im Willen wirksam ist durch eine wirksame Bewegung, durch welche der Wille zum Gehorsam Christi gelenkt wird, so ist doch diese Zustimmung, welche in Wahrheit ein Werk Gottes ist, nicht eine erzwungene, erpreßte oder ernöthigte, sondern eine freie Zustimmung."[2]

Flacius war mit Strigels Antwort sehr unzufrieden. Er rede immer wieder von etwas Anderem. Er handle vom modus agendi und doch sei die Frage, ob der natürliche Wille mitwirke oder nicht. Strigel selbst gestehe zu, daß er widerstrebe: wie könne er zugleich zustimmen? Strigel wolle immer das Wollen als solches unterscheiden vom guten Wollen und dieses wieder in verschiedenen Arten. Aber es frage sich nicht, wie viele Wollen ausgedacht werden können, sondern woher das gute Wollen sei u. s. w.[3] Strigel: „Der Glaube wird unserm Willen nicht eingedrückt wie ein Siegel dem Wachs, wobei das Wachs sich passiv verhält und das Siegel nicht von sich abschütteln kann, während es ihm eingedrückt wird. — Gott gibt dem Willen den Glauben —, aber nicht wie einem Wachs, sondern wie einem Willen d. h. er schafft nicht eine neue Substanz des Willens, noch eine neue Weise des Wirkens —, sondern in dem zuvor geschaffenen Willen bewirkt er diese Gabe, die Glaube heißt, und so, daß er dem Willen nicht eine Nöthigung auferlegt, zuzustimmen, sondern so, daß die Zustimmung frei ist, weil der Wille auch nicht zuzustimmen vermag."[4]

Wie soll der geschaffene Wille zustimmen und zugleich widerstreben? warf Flacius ein. Der neue Mensch stimmt zu, der alte widerstrebt. Doch er eilte zur 5. These, daß in der Bekehrung mit dem Geist und dem Wort der zustimmende Wille zusammentreffe. Die Schrift schreibe alle Akte der Bekehrung Gott allein zu.[5] Strigel rechtfertigte sich: er lasse nur den Willen konkurriren, dessen Wiederherstellung und erster Anfang der Bekehrung schon begonnen habe.[6] Das war aber für Flacius eine ganz unklare und unfaßbare Größe. Alter und neuer Mensch, wiedergeboren oder nicht wiedergeboren — das seien klare Gegensätze; jenes Dritte sei ein unklares Mittleres, worunter

1) p. 231. — 2) p. 232. — 3) p. 233. — 4) p. 234. — 5) p. 235. — 6) p. 236.

sich nichts Bestimmtes und Gemeinsames denken lasse, und das er immer anders wende, ohne sich gleich zu bleiben.[1]

Strigel wiederholte seine oft ausgesprochenen Gedanken. Das Erkennen und Wollen an sich ist Sache der Erkenntniß und des Willens; aber Gutes denken und wollen ist ein Werk und Gabe des heil. Geistes. Die Wirkung des Geistes wird begleitet von dem Willen, dessen Heilung begonnen hat. Es kommt Alles auf den Empfang des heil. Geistes an. Vorher vermag der Wille nichts in diesen großen Sachen; ein andres Ding ists nachher.[2] Mit diesem Wort, erwiderte Flacius, könnte er sich zufrieden geben, wenn es ehrlich gemeint wäre. Aber er eludire die Schrift. Wenn der Apostel sagt: der natürliche Mensch vernimmt nichts u. s. w., so deute er dieß: der natürliche Mensch für sich allein ohne die Hülfe des heil. Geistes, während doch auch in Paulus dem Wiedergebornen der natürliche Mensch für sich nichts vernimmt. Strigel spreche immer von einem dritten Wollen und Denken noch außer dem guten und dem bösen. In der Theologie haben wir bloß zwei: ein Böses von der alten Natur und dem Teufel, ein Gutes von Gott; wir haben kein Drittes oder Indifferentes.[3]

Flacius berührte nur noch kurz die 6. These Strigels, worin dieser Schriftstellen zum Beweis für die 5. zusammengestellt hatte, wie Jes. 6, 29. Röm. 1, 16. 10, 17 u. dgl., um zu zeigen, daß diese alle gegen Strigel und für ihn sprechen.[4] Strigel antwortete darauf nicht, sondern machte den Schluß, indem er sich ausdrücklich und unbedingt zur Lehre der Kirche, wie sie in der Augustana und Apologie niedergelegt sei, und auch zu den nach der Augustana geschriebenen Schriften Luthers bekannte.[5] Nach einigen Schlußworten des Flacius[6] erklärte der Kanzler die Verhandlung für beendigt. In allernächster Zeit solle sie fortgeführt werden. Aber es kam nicht dazu.

Die Meinung über Strigels Lehre hatte sich beim Fürsten während der Disputation gebessert. Man kann dieß sowohl aus der größeren Sicherheit, mit welcher Strigel je länger je mehr auftritt, als auch daraus erkennen, daß die Erinnerungen oder auch Zurechtweisungen, wie sie der Kanzler noch in der ersten Hälfte zuweilen an ihn gerichtet hatte, im weiteren Verlaufe aufhören. Wohl im Gefühl dieser begonnenen Aenderung der Stimmung geschah es, daß Musäus und Flacius noch am 9. August zu Weimar eine Eingabe an den Fürsten machten, in welcher sie ihm seine Pflicht vorhielten, Gelegenheit zur Fortsetzung der Verhandlung, besonders über Strigels 4. u. 5. These zu geben, damit man seine Lehre über „die dritte Freiheit, nämlich die von der Nothwendigkeit des Handelns", welche er dem gefallenen Menschen

1) p. 238 sq. — 2) p. 240. — 3) p. 241. — 4) p. 245 sqq. — 5) p. 245. — 6) p. 246.

zuschreibe, und ihre Schriftwidrigkeit erkläre. Sonst könnte man meinen, „es geschehe ihm Unrecht, oder er habe wenigstens nicht so gar schwer geirrt.“ [1]

Das war in jedem Falle die Frucht dieser Disputation, daß sich in weiteren Kreisen die Ueberzeugung festsetzte: certe eum non adeo graviter errasse.

Ich habe bereits die einzelnen Wendungen des Gesprächs mit kritischen Bemerkungen begleitet, so daß nunmehr am Schlusse eine zusammenfassende Verweisung darauf genügen wird.

Beide Gegner sprachen allerdings oft von Verschiedenem, so daß aus der Verschiedenheit ihrer Worte nicht ohne Weiteres eine entsprechende Verschiedenheit ihrer Meinung folgt. Flacius redete vom bestimmten Wollen selbst, Strigel von der allgemein sittlichen Natur des Willens, Flacius vom Moment der Bekehrung, Strigel vom Prozeß derselben; deshalb lehrte jener die ausschließliche Aktivität Gottes und die Passivität des menschlichen Willens, dieser die im Wesen des Willens liegende Aktivität und die Nothwendigkeit der Zustimmung für das Zustandekommen der Bekehrung. Aber darin ging die Verschiedenheit nicht auf, sie war auch eine sachliche. Hiefür kommt ein Dreifaches in Betracht: die Verschiedenheit ihrer Individualität und Erfahrung, ihres Gesichtspunktes und Interesses und ihrer Lehre selbst.

Flacius' leidenschaftliche Natur brachte es mit sich, daß ihm eine im besonderen Grade lebhafte und tiefe Empfindung der gottfeindlichen und satanischen Macht der Sünde einwohnte. Und auch noch nachdem sein bewußter Christenstand zur Sicherheit und Reife gekommen, mag er den Rebellen wider Gott im Herzen gar manchmal gefühlt und erfahren haben. Das innere Leben einer solchen Natur pflegt sich in stärkeren Kontrasten zu bewegen. Wie zwei objektive Mächte scheint da das Alte und Neue im Menschen neben einander zu stehen; im Wechsel der inneren Gegensätze steht Gottes und Satans Werk einander gegenüber. In der Bekehrung wird Gott als Macht erfahren, welche mit übermächtiger Gewalt über Satans Macht obsiegt. Der Mensch scheint diesen Kampf mehr zu erleiden als selbst mitzukämpfen. So spiegelt sich des Flacius Entwicklung und Erfahrung in seiner Lehre wieder.

Indem er unter dem Einfluß der ihn beherrschenden Stimmung und Empfindung von der Sündenmacht seine Lehre ausbildete, übersah er, daß die Sünde zwar für die gesammte sittliche Wirklichkeit des natürlichen Menschen bestimmend, aber nicht die Wirklichkeit seines inneren sittlichen Wesensbestands selbst sei; daß es außer der Sünde noch ein Anderes im Menschen gebe, das sittliche Bewußtsein und dessen Antrieb, und das Gottesbewußtsein und dessen Zeugniß. Es blieb ihm nichts übrig als Sünde, auch nicht die formale Freiheit, die libertas a necessitate oder coactione, der modus

1) p. 248.

agendi voluntatis als eines libere agens u. dgl. Die unbedingte und ausnahmslose Botmäßigkeit unter Satan schien ihm hiefür keinen Raum zu lassen. So ist die Aenderung des Menschen nur That Gottes, That seiner Macht.

Man kann nicht verkennen, daß in dem Allen eine heilsame Erinnerung lag und eine Wahrheit von ihm vertreten wurde. Die heilsame Erinnerung ist die an das tiefe Verderben der Sünde. Nur zu leicht geschieht es, daß sie sich uns in der Dogmatik in eine begriffliche Größe umwandelt und aufhört eine Realität des Lebens zu sein, vor der wir stets erschrecken sollen. Die Wahrheit ist die, daß die göttliche Gnade allein wie unser objektives Heil, so auch unsern subjektiven Heilsstand begründet und wirkt.

Aber diese Wahrheit ward unter seinen Händen zum Irrthum. Der Mensch ist ihm in einer Weise zu Satans Bild geworden, daß das Band des Zusammenhanges, in welchem auch der natürliche Mensch noch mit Gott steht, zerschnitten ist. Damit ist die Erlösungsfähigkeit, die subjektive Heilsmöglichkeit gefährdet, die Erneuerung wird zu einem Akt der Macht Gottes, hört also auf ein sittlicher zu sein d. h. sie ist nicht subjektiv vermittelt. Zwar ist sie objektiv durch das Wort vermittelt; aber die Aufhebung der subjektiven Vermittlung gefährdet auch die Wahrheit der objektiven Vermittlung. Flacius betont den Geist neben dem Wort und kommt in die Nähe der partikularen Prädestination. Er weiß sich ganz eins mit Luthers Schrift vom unfreien Willen.

Strigels Natur und Wesen hatte etwas Ruhigeres und Maßvolleres. Es ist den spärlicher Angelegten leichter Maß zu halten. Die leidenschaftliche innere Erregbarkeit, die Heftigkeit der inneren Bewegungen war ihm fremd. Gewiß hatte sich auch seine religiöse Entwicklung nicht stoßweise, sondern mehr im ruhigen Fluß des allmählichen Prozesses vollzogen, in welchem die göttliche Wirkung und das menschliche Verhalten unentwirrbar in einander übergehn. Das bestimmte das Interesse und die Gestalt seiner Lehre. Man darf vielleicht sagen, daß der Gegensatz von Luther und Melanchthon sich in Natur und Lehre dieser beiden Gegner im Abbild wiederholt — natürlich in derjenigen Modifikation, wie sie durch die Verschiedenheit eines jeden der beiden von je seinem Vorbild bedingt ist.

Strigels beherrschendes Interesse ist, die sittliche Natur des Prozesses der Bekehrung zu wahren. Er kann sich die Bekehrung nicht anders denn als einen Prozeß denken. Dieser fordert mit Nothwendigkeit die menschliche Aktivität. Denn dadurch vermittelt er sich subjektiv. Diese subjektive Vermittlung ist durch die objektive Vermittlung im Wort gefordert und ermöglicht. Es kommt Alles darauf an, sich die Bedeutung der Thatsache zu vergegenwärtigen, daß die Bekehrung sich durch das Wort vollzieht und das Wort die materia ex qua der sittlichen Erneuerung ist. Dadurch allein wird jene

Grundforderung gewahrt, mit welcher die ganze sittliche Welt steht und fällt: die sittliche Verantwortlichkeit des Menschen. Also muß die sittliche Wirklichkeit des sündigen, des natürlichen Menschen so gefaßt werden, daß sie die sittliche Verantwortlichkeit nicht aufhebt, und die sittliche Vermittlung der Bekehrung nicht ausschließt und unmöglich macht. Zwar ist die Erneuerung göttlich begründet und zwar ausschließlich göttlich; nur die Gnade ist die causa efficiens, der Wille nur die causa formalis. Aber die göttliche causa efficiens hebt die formalis nicht auf, die göttliche Wirkung fordert das entsprechende menschliche Verhalten.

Mit dem Allen vertrat er offenbar eine unveräußerliche Wahrheit. Aber die Wahrheit ist bei ihm mit einem Irrthum behaftet. Zwar spricht er sich zuweilen, zumal gegen das Ende der Disputation so entschieden aus, daß kaum etwas dagegen einzuwenden bleibt, und man erklären muß: diese Form der Lehre ist zu tragen in der Kirche und muß Raum in ihr haben. Aber im Hintergrunde steht doch nicht bloß ein Mangel, sondern auch ein Irrthum. Der Mangel ist seine Fassung der Sünde. Seinen Erklärungen fehlt die Lebendigkeit der Empfindung; sie haben meist etwas Kaltes und Aeußerliches; und so theilt sich auch seiner Lehrfassung leicht etwas Aeußerliches mit. Der Irrthum ist die Stellung, die er dem natürlichen Vermögen zur Gnade gibt. Die Gnade ist zu wenig schöpferische Macht. Es hat wenigstens den Anschein, als ob sie mehr nur die schlummernde Kraft wachrufe und der erwachenden einen kräftigen Anstoß gebe, als daß sie ein neues Herz im Menschen schaffe. Er spricht von „Graden" der Freiheit, da doch formale und reale Freiheit gar nicht gradweise mit einander verglichen werden können. So scheint also in seiner formalen bereits ein Funke der realen zu liegen. Sie erzeugt aus sich selbst einen conatus assentiendi. Wie das Kind nach der Mutterbrust verlangt und sich streckt, so kann auch der natürliche Mensch, dem die Gnade entgegentritt, nach dieser begehren. Das Vermögen an sich in Bezug auf das göttlich Gute besitzt er. Es ist ihm nur durch die Sünde dieses Gebiet verschlossen; die Gnade braucht es ihm nur zu öffnen und so das Hinderniß zu entfernen, das seiner Bethätigung jenes Vermögens entgegensteht.

Die bestimmte Erkenntniß seiner Lehre ist allerdings nicht ohne Schwierigkeit, denn sein Sprachgebrauch und seine Darstellungsweise ist nicht fest und abgeschlossen, sondern hat etwas Flüssiges und dadurch Wechselndes. Aber der Unterschied von der Flacianischen Lehre ist doch unverkennbar. Es war nicht bloß eine Logomachie.

Die nächste Zeit brachte den Gegensatz zuvörderst zu noch schärferer Ausbildung, besonders auf Flacianischer Seite. Aber eben dadurch wurde eine Vermittlung angebahnt.

Die Flacianer.

Es war zunächst **Flacius** selbst im höchsten Grade daran gelegen, daß es zu einer Verdammung der Lehre Strigels komme oder eine Amnestie nur unter Voraussetzung eines entschiedenen Widerrufs Strigels erfolge. In diesem Sinn wandte er sich noch einmal im Jahre 1560 an den Fürsten und faßte die Irrthümer Strigels in einzelne Sätze zusammen.[1] Diese heben besonders seine Einmischung der Philosophie in die Theologie (These 1), seine Behauptung der formalen libertas agendi (These 2), seine Leugnung der zeitlichen Abgränzung der Buße (These 10), seine Lehre vom aktiven Gnadenverlangen des Menschen bereits in der Reue, noch vor dem Empfang der Gabe des Glaubens (These 11), und seinen Widerspruch mit Luthers Schrift de servo arbitrio (These 20 f.) heraus.

Wiederholt kam er in besonderen Schriften auf seine antisynergistische Lehre zurück[2], bis der Streit über die Erbsünde sein ganzes Interesse und alle seine Kräfte in Anspruch nahm.

Eine Reihe von Freunden stand ihm zur Seite und scheute auch die stärksten Konsequenzen der antierasmischen Schrift Luthers nicht. **Wigand** verneint wenigstens indirekt den allgemeinen Gnadenwillen und lehrt die absolute Prädestination und die gratia particularis.[3] „Warum Gott nicht Alle gleicherweise wiedergebäre und Allen ohne Unterschied im Herzen das Licht des Glaubens anzünde, das ist ohne allen Zweifel theils seinem heimlichen Urtheil, welches wir nicht erforschen können, zuzuschreiben, theils ist nach dem Worte Gottes zu urtheilen, daß Gott Etliche gerechterweise strafe wegen Verbrechen, auch in ihrer Nachkommenschaft.“[4] Zwar ist die Erlösung, führt er weiterhin aus, an sich allgemein; „aber was die Aneignung des Heils anlangt“, „so will Gott nur die Glaubenden der Wohlthaten, die Christus erworben hat, genießen lassen, die Ungläubigen aber umkommen lassen in ihren Sünden. Dann aber ist es ganz gewiß, daß Gott Alles thut, was zum Heil derer, die glauben, nothwendig ist d. i. sein Wort verkündigen, das Herz zum Glauben öffnen u. s. w. Zum Dritten ist auch dieß ganz wahr, daß Gott die Gottlosigkeit der Menschen straft bis ins dritte und vierte Geschlecht und zwar nach seiner untadeligen Gerechtigkeit.“[5] Also nur bei denen die glauben wirkt Gott das zur Heilsaneignung Nothwendige.

---

1) Epistola Fl. Illyr. ad principem qua probat ad transactionem cum Victorino necessariam esse revocationem etc. Vinar. 4. Dec. 1560. In disput. Vinar. p. 313. 322. — 2) Epistola Fl. Illyr. ad consiliarios principis etc. Vinar. 6. Dec. 1560. A. a. O. S. 309—312. Confessio Illyr. de praesenti controv. Vinar. 6. Dec. 1560. A. a. O. S. 322—325. De coactione hominis aut lib. arb. A. a. O. S. 300—308. — 3) Schlüsselburg Catalogus haeret. V p. 208 ff.: solutiones D. Wigandi ad paralogismos Synergistarum. — 4) p. 211. — 5) p. 216.

Daraus folgt daß, wo Gott dieß wirkt, da auch Glaube eintritt, also wohl eben deswegen eintritt, weil Gott dieß wirkt. So werden wir schließen dürfen, daß, wo kein Glaube stattfindet, da Gott das zum Glauben Nothwendige eben nicht gewirkt hat — nach seiner unerforschlichen Gerechtigkeit, nach der er auch die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht. Das ist unzweifelhaft absolute und partikulare Prädestination.

Oder er sagt auch: Gott übt in gewissem Sinn ein Ansehn der Person; denn er sucht zu Zeiten ein Volk mit seiner Gnade heim und andere nicht.[1] Das ist allerdings unfraglich. Aber was vom Geschichtsverhalten Gottes gilt, will Wigand auch auf das andere Gebiet übertragen wissen, in welchem es sich um das persönliche Verhältniß Gottes und der einzelnen Seele handelt — so daß also Gott auswählend verführe, nach Urtheil seiner Gerechtigkeit. „Das Nichtansehn der Person von Seiten Gottes besteht darin, daß er aus jedem Volk, ohne Rücksicht und Unterschied des Geschlechts und der Gaben, seine Kirche sammeln will.“[2] Mit andern Worten: das Schriftwort „Gott will, daß allen Menschen geholfen werde“ ist zu verstehen von allerlei Menschen. „Warum Gott nicht Allen den Glauben entzündet, daß sie Christum ergreifen? — Es sind verborgene Rathschlüsse Gottes, warum er einen Paulus bekehrt, einen Kaiphas nicht bekehrt, Petrus vom Fall wieder annimmt, den Judas in Verzweiflung läßt.“[3]

Heßhus[4] lehrt: „an sich betrachtet ist Gottes Wille unfraglich dieser, daß er dem ganzen Menschengeschlecht seine Güter mitzutheilen wünscht und Keinem das Heil mißgönnt“.[5] Dieser Liebeswille wird durch den andern bestätigt, daß „nachmals Gott auch durch die Sünden der Menschen sich nicht hat abhalten lassen Etliche zu retten. Warum aber Gott mit dieser Wohlthat der Erwählung nicht die ganze Menschheit angenommen hat — zeigt Paulus gewissermaßen an Röm. 9, 22.“ „Hier erörtert der Apostel die Ursachen, warum Gott in seiner Erwählung Etliche übergangen und in der Verdammniß gelassen: nämlich um an ihnen ein Exempel seines brennenden Zorns gegen die Sünde zu statuiren.“[6] Hoc ergo respectu Deus non vult ut omnes salventur; non enim omnes elegit[7], aut trahit sua gratia.[8] „Die aber das Wort: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, so nehmen, daß sie behaupten, die Gnade Gottes werde Allen gleicherweise angeboten und Alle werden gleicherweise von Gott gezogen und den Einzelnen die Gabe des Glaubens dargeboten, die werden durch die augenscheinliche Erfahrung widerlegt.“[9] „Die große Verschiedenheit der menschlichen Lagen und Ver-

1) p. 222. 225. — 2) p. 225. — 3) p. 228. — 4) Confutatio argumentorum quibus synergistae suum errorem de liberi arbitrii emortui viribus defendere conantur. In Schlüsselburg Catol. haeret. V. p. 316 sqq. — 5) p. 318. — 6) p. 319 sq. — 7) p. 320. — 8) p. 321. — 9) p. 322.

hältnisse dient zum Beweis, daß nicht Alle gleicherweise berufen werden. Alle Kinder stehn einander gleich; und doch wird die Gnade der Taufe den Einen zu Theil, den Andern nicht".[1] „Es kann doch auch gewiß nicht geleugnet werden, daß der Apostel Petrus vom Vater ganz anders gezogen worden sei — als Judas, den Gott in Verzweiflung sinken ließ. Wer sieht nicht, daß Paulus — ganz anders berufen worden sei als der Pharisäer Luk. 18, der in seiner hochmüthigen Zuversicht gelassen wurde"[2] u. s. w. Also „nicht Aller erbarmt sich der Vater, noch zieht er Alle, sondern die Einen bekehrt er, die Andern übergeht er, nach einem geheimen zwar, aber nicht ungerechten Gericht. Daher unterscheidet auch Paulus verschiedene Berufungen. Die eine ist heilig und speziell, mit welcher er die Erwählten beruft, nicht allein durch die Verkündigung des äußern Worts, sondern auch inwendig, indem der Geist Gottes die Seele trifft; die andere ist äußerlich und allgemein, von der es heißt: Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt. Also ist das Wort: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, nicht dahin zu verdrehen, als ob Gott mit gleicher Wirksamkeit die Herzen aller Menschen zum Glauben bewegte; denn das gehört zum speziellen Willen Gottes."[3]

So hat diese Lehre auch die lutherische Wahrheit von den Gnadenmitteln und vom Verhältniß des Geistes zum Wort verderbt. Daher kommt denn auch Heßhus am Schlusse dieses Abschnitts auf den alten Unterschied zwischen der voluntas beneplaciti und der voluntas signi zurück.[4] „Es muß muß wohl unterschieden werden — sagt er an einem späteren Ort — das Hören oder die äußere Verkündigung oder gemeine Berufung und wiederum die innere Bewegung, Zug und, wie es Paulus nennt, heilige Berufung. Wenn nicht der inwendige Lehrmeister, der heil. Geist, die Herzensthüre des nicht Wiedergebornen aufthut und ihn zu Gott zieht, so hilft es ihm nichts und wenn tausend Jahre lang das Wort Gottes ihm in seinen Ohren schallt, und wenn ihn auch Moses selbst und alle Propheten mit ihren Blitzen schrecken, wenn er auch durch die mächtigsten Predigten der Apostel und auch durch Christi süßeste Stimme zur Buße gerufen wird." „Ganz verschiedene Dinge also sind das äußere Hören und das innere Ziehen."[5] „Das äußere Ziehen und Ueberreden durch das Wort des kirchlichen Amtes bewirkt und erzeugt keinen Glauben, wenn nicht das innere Ziehen, Ueberredung, Erleuchtung u. s. w. des heil. Geistes hinzukommt."[6]

Zwar in seiner analysis declarationis Victorini v. J. 1562[7] kommt Derartiges nicht vor. Hier bewegt er sich nur in der Bekämpfung der Strigelschen capacitas activa und in der Vertheidigung der lutherischen capacitas passiva. Aber in seiner andern Streitschrift aus demselben Jahr: Vom

1) p. 323. — 2) p. 324. — 3) p. 325. — 4) p. 331. — 5) p. 357. 358. — 6) p. 390. — 7) Schlüsselb. V, 509 sqq.

vermeinten freien Willen wider die Synergisten[1], in welcher er sich entschieden zu Flacius und zu Luthers Buch gegen Erasmus bekennt[2], scheidet er das äußere Wort der Predigt und das innere Werk der Predigt des heil. Geistes. Zwar ist schon jenes ein Amt des Geistes, aber es ist nicht heilswirkend. „Wenn nun der heil. Geist nicht mehr thun sollte, denn das Wort führen, so würde kein Mensch nicht selig", „darum muß nun der heil. Geist auch inwendig predigen, die Augen und Ohren des Herzens aufthun"[3] u. s. w. Davon daß der heil. Geist die Bekehrung auch denen, bei denen sie nicht wirklich wird, innerlich möglich macht, so daß es nicht bloß die alte Schuld des erbsündlichen Verderbens, sondern die neue Schuld des aktiven Verhaltens gegen die Geisteswirkung selbst ist, wenn sie dieselbe abweisen — davon ist im Folgenden nicht die Rede, sondern das ist vielmehr durch die ganze Darstellung ausgeschlossen.[4] Damit sind aber dann die Vordersätze zur absoluten Prädestination gegeben. Mit Recht polemisirt er dagegen, daß der Mensch von sich selbst aus das Jawort zu Gottes bekehrender Wirksamkeit geben könne; denn dann wäre er ja von sich selbst seiner Sünde feind und nicht Gott feind[5] und ein leibeigener Knecht Satans[6], sondern hätte noch einen Funken guten Wollens und Könnens in sich, der nur angeblasen zu werden brauchte.[7] Aber er schließt so sehr alle menschliche Vermittlung bei der Bekehrung aus[8], daß er zur Leugnung der allgemeinen Gnade kommen mußte. „Denn so man das setzet, daß wir im Geringsten mitwirken im Glauben zu unserer Bekehrung, so würde folgen, daß Gott seine Gnade und ewiges Reich einem Jeden zugleich ohne Unterschied antrage und alle Welt gleich ziehe und berufe, und daß in uns die Ursache sei, daß wir selig und Andere verdammt werden, nämlich darum, daß wir das Wort von uns annehmen und so viel Gutes noch in uns ist, die Andern aber verdammt werden, darum, daß sie es nicht annehmen."[9] Und ganz entschieden partikularistisch spricht er sich weiterhin aus. „Daß nun Gott aus diesem verdammten Haufen Gefäße der Barmherzigkeit aussondert, das ist seine Güte und Gnade. Daß er aber etliche Gefäße des Zorns hat bleiben lassen, damit er seinen Zorn anzeiget und die Gnade an den Auserwählten desto herrlicher würde, darin kann ihn Niemand strafen. Wohl dünket es der Vernunft etwas ungereimt zu sein, daß die, so in gleicher Verdammniß sind, sollen so ungleich gehalten werden. — Aber Gott lässet sich also nicht meistern von der Vernunft. — Wer will ihm Maaß stellen, wie er soll austheilen? — Also ist

1) Gedruckt zu Magdeburg. anno LXII. — 2) A, 3, a. B, 3, b. — 3) E, 2, a. — 4) Vgl. E, 2, b. 3, a ff. N, 2, a. — 5) F, 1, b. J, 2, b. — 6) H, 3, b. — 7) H. 1, a. — 8) K, 4, b. — 9) L, 1, a. Wenn auch Heßhus hier hinzufügt „von uns", so läßt er doch auch die richtige Möglichkeit, daß wir es in Kraft der Wirkung des heil. Geistes annehmen, nicht übrig.

auch die Lehre von der Versehung und ewigem Vorsatz Gottes ein starkes Zeugniß, daß Gott keine Mitwirkung ansehe."[1]

„Es ist viel ein ander Ding um die Erwählung der Gläubigen in Christo und um den allgemeinen Willen Gottes, welcher will, daß alle Menschen selig werden."[2] „Denn Gottes Macht und ewiger Vorsatz (unterschieden von dem allgemeinen Willen) hat simpliciter allerdinge keinen Anhang noch Geding, sondern wie es Gott von Ewigkeit hat beschlossen, also geschiehts. Denn nicht allein sein Wille, Rath und Wohlgefallen, sondern auch sein Werk und Vorsatz ists, dem Niemand kann widerstehen." So sind in Gott zwar „nicht widerwärtige Willen", wohl aber „unterschiedene Willen."[3] „So stehet man ja auch vor Augen, daß nicht alle Menschen selig werden, sondern nur die Gläubigen, und deren wenig."[4]

In demselben Sinn spricht sich Amsdorf aus in seiner sententia de declaratione Victorini 1562.[5] Strigels Meinung vom modus agendi sei ein menschliches und ganz gottloses Gedicht. Dicit enim, quod deus aliter agat cum homine quam cum reliquis creaturis. Hoc enim falsum est; nam non est nisi unus modus agendi Dei cum omnibus creaturis. Agit enim tantum per suum velle et nolle, sive id faciat per extrema media sive sine mediis, juxta illud: dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt. Ideo cum homine quoque agit solo suo velle et nolle et dicere. — Propterea nihil velle aut deligere potest homo nisi id quod vult et dicit deus. Quare eodem modo cum homine volente et intelligente agit deus quemadmodum cum omnibus creaturis reliquis, lapide et trunco, per solum suum velle et dicere[6] u. s. w. Sicut enim lapides et trunci sunt in potestate dei, ita et eodem modo voluntas et intellectus hominis sunt in voluntate dei, ut homo nihil prorsus velle et eligere possit nisi id quod vult et dicit deus sive ex gratia sive ex ira.[7]

So lange solche Lehre in der lutherischen Kirche noch geführt werden konnte, und das von einem so angesehenen Vertreter der alten Zeit und nahestehenden Genossen Luthers, so lange — wird man nicht umhin können zu bekennen — war die philippistische Schule nothwendig. Denn dieser Determinismus gefährdete die wesentlichsten sittlichen Interessen des praktischen Christenthums.

Inzwischen entwickelte auch Flacius seine Lehre vom erbsündlichen Verderben des Menschen, die er bereits zu Weimar ausgesprochen, weiter.[8] Sie bildete ihm die nothwendige Voraussetzung der anderen vom unfreien Willen, für die er in jener Disputation gekämpft. Schon zu Weimar hatte ihn

1) L, 2, a ff. — 2) N, 1, b. — 3) N, 2, a. — 4) N, 2, b. — 5) Schlüsselb. V, 546 sqq. — 6) p. 547. — 7) p. 548. — 8) Vgl. Preger Flacius II, 310—412. Der Streit über die Erbsünde.

Strigels Satz, daß die Erbsünde Accidens sei, zu der Behauptung getrieben, sie sei die Substanz der Menschen selbst. Die Ansicht, welche er in diesen Ausdruck kleidete, war ihm schon vorher eigen. Der Mensch ist völlig verwandelt aus dem Bilde Gottes in das Satans. So ist sein ganzes Wesen anders geworden. Denn diese Veränderung betrifft nicht bloß Einzelnes und Untergeordnetes am Menschen, sondern die Hauptsache. Die Erbsünde ist die wesentliche Bestimmtheit des Menschen geworden, seine forma substantialis.[1] Der Gedanke könnte richtig erscheinen; aber er ist von Flacius nicht richtig gemeint. Denn wenn er auch in seinem späteren Tractat: de peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia — dessen Veröffentlichung in seiner Clavis den Streit entzündete, der für Flacius so unheilvoll werden sollte — auf Musäus' und Heßhus' Erinnern 1566 hin den Ausdruck dahin milderte und erläuterte, daß man die Form und nicht die Materie der Substanz darunter verstehen solle, so ging doch des Flacius Gedanke nicht bloß auf die ethische Bestimmtheit des Menschen, sondern auf die gesammte, auch physische, Beschaffenheit der Substanz. Dazu hatte er die sittliche Verderbniß in einer Weise gefaßt, daß er, wie wir schon früher sahen, allen inneren Zusammenhang, auch in der Erkenntniß, mit Gott aufhob und damit die Erlösungsfähigkeit gefährdete.

War schon seine Meinung unrichtig, so war sein Ausdruck noch unrichtiger. Man kann es verstehen, wie er darauf kam. Strigels Ausdruck und Erläuterung desselben schien ihm eine viel zu äußerliche und oberflächliche Fassung der Erbsünde zu sein. Wir sahen, daß Strigel allerdings Anlaß gab ihn so zu verstehen. Diesem Irrthum und der Gefahr, die er brachte, glaubte Flacius durch einen um so entschiedeneren Ausdruck entgegentreten zu müssen. Die Erbsünde ist forma substantialis, substantia formalis, substantia. Diese Bezeichnungen waren ihm gleichbedeutend. Das war freilich eine Verwirrung des begrifflichen Sprachgebrauchs, daß er die forma, die Bestimmtheit einer Sache, zur substantia, zur Sache selbst machte. Aber er glaubte einen vom philosophischen Sprachgebrauch abweichenden theologischen aufstellen zu dürfen oder zu sollen. Die Philosophie sieht den Menschen nur an, wie er aus Leib und Seele bestehet, der Theologie ist das eigentliche Wesen des Menschen seine Gottesebenbildlichkeit. Dieses Wesen des Menschen ist in sein Gegentheil umgewandelt, wie wenn ein edler und lauterer

1) Vgl. z. B. Hominem essentialiter corruptum esse et instaurari oportere essentialiter, non in solis accidentibus. — Scriptura vocat corruptionem veterem hominem, carnem etc. Haec omnia ipsam hominis substantiam complectuntur, non tantum accidentia. — Sequeretur (nämlich bei der gegentheiligen Meinung) peccatum non esse de essentia hominis. In seiner Schrift quod homo sit corruptus ac mutatus in primo lapsu non tantum in accidentibus sed etiam in substantia. In den Akten der disp. Vinar. p. 288. 289. 293.

Stoff durch eine giftige Zuthat in den Stoff dieser Zuthat substantiell umgewandelt wird. So ist also die substantia formalis oder forma substantialis summi gradus des Menschen verkehrt zur Sünde, so daß Natur und Sünde nicht mehr zu scheiden sind. Und so ist der Mensch eigentlich nicht mehr Mensch, denn es fehlt ihm sein wesentliches Merkmal, er ist zu einer andern Art geworden. Kurz, es ist ebenso oder noch ärger, wie wenn man das goldene Bild eines feinen Mädchens oder Jünglings in ein gräuliches Drachenbild umgösse, wobei auch noch der Stoff selbst verderbt würde.[1]

Man hat Flacius wegen dieser Meinung und dieses Ausdrucks — und seine früheren Genossen voran — auf das Ungerechteste befehdet. Es ist im höchsten Grade tragisch zu sehen, wie in diesen traurigen Kämpfen seine Kraft sich verzehrt und vom Hasse seiner Gegner zerrieben wird. Die rabies theologorum hat er ganz anders erfahren als Melanchthon, in einer Weise wie er sie auch durch alle seine Rücksichtslosigkeiten im Kampfe für wirkliche oder vermeintliche dogmatische Wahrheit nicht verschuldet hatte. Die Treulosigkeit seiner Freunde hat ihn getödtet.

Aber seine Lehre konnte allerdings nicht getragen werden. Sein Ausdruck hatte zwar eine Entschuldigung an dem seit Luther öfter gebrauchten, die Sünde sei die natura oder natura corrupta des Menschen. Aber ist schon dieser Ausdruck mißverständlich, sofern natura ebenso das substantielle Wesen wie die zum habitus gewordene Beschaffenheit — Tertullians alia natura — bezeichnet, so war der flacianische noch weniger brauchbar. Und nicht minder war seine Meinung unrichtig. Denn sie läßt nur eine sündige Masse übrig, und verneint den Zusammenhang mit Gott, der im Gottesbewußtsein und Gewissen beruht, und welcher die sittliche Voraussetzung der Erneuerung ist.

Dieser Kampf, in den Flacius verwickelt und in dem er zum allgemeinen Häretiker wurde, übte einen Rückschlag auch auf die Lehre von der Bekehrung und half trotz aller Versündigung der Menschen in demselben, eine Einigung in der Wahrheit anzubahnen.

Annähernde Schritte zur gegnerischen Seite sehen wir auch die Flacianer thun.

Zwar weisen die Mansfelder in ihrer Streitschrift gegen Strigel vom Jahre 1652[2] die eigenthümlichen Bestimmungen desselben über modus agendi, aptitudo, capacitas schlechthin zurück, und bleiben entschieden beim flacianischen truncus. Die Unterscheidung Strigels zwischen der facultas, welche verloren, und zwischen der aptitudo, welche geblieben sei, bezeichnen sie als

1) Vgl. die Belegstellen bei Preger a. a. O. — 2) Sententia ministrorum verbi in comitatu Mansfeldiensi. De formula declarationis Vict. Strigelii. In quaestione de lib. hominis arb. 1562. die 20 mens. Aug. 4to.

eine philosophische Erfindung, welche alles Schriftgrundes entbehre und die aktive Kooperation nur unter einem andern Titel decken wolle.[1] Dieß nun zwar mit Unrecht. Denn die Unterscheidung ist völlig in der Sache begründet und ebenso berechtigt wie die von der Konkordienformel acceptirte zwischen substantia und accidens. Sie ist eine entschiedene Verbesserung der melanchtonischen facultas se applicandi. Aber man lehnte diese Ausdrücke doch eigentlich nur ab, weil man sie anders verstand als sie Strigel meinte, weil man darin ein aktives Vermögen zum Guten zu finden glaubte[2], so daß man also in der Sache selbst einander nicht so fern stand als im Ausdruck. Und von den eigentlich bedenklichen flacianischen Lehrbestimmungen finden wir hier nichts.

In dem „Bekenntniß vom freien Willen, so im Colloquio zu Altenburg hat sollen vorbracht werden von fürstlichen sächsischen Theologen“ Jena 1570[3] führen die Jenensischen Theologen zwar nicht bloß die strengste lutherische Lehre über das Unvermögen des natürlichen Willens, sondern lehren auch die heimliche Prädestination neben der Offenbarung des allgemeinen Gnadenwillens im Worte[4] und streiten wider den melanchthonischen Satz, daß für die Verschiedenheit des Erfolges, welchen Gottes Berufung bei den Verschiedenen habe, ein Grund in den Berufenen selbst liegen müsse, während er doch nur in Gott liege[5] — wofür sie sich auf das Wort der Augustana Art. 5: ubi et quando visum est berufen.[6] Aber es war dieß nicht ganz unmotivirt. Denn auf der andern Seite lag immer der Irrthum nahe, daß der menschliche Grund für jene Verschiedenheit in einem sittlichen Verhalten des natürlichen Menschen und nicht in dem erst durch die Gnadenwirkung ermöglichten Verhalten bereits des arbitrium liberatum gesucht werde. Diesen Irrthum und die hiemit verbundene Gefahr eines meritum de congruo wollte man abwehren. Ferner traten die Jenenser unbedingt für Luthers antierasmische Schrift ein und wollten nichts davon wissen, daß er sie später retraktirt habe[7]; aber es war ihnen dabei nur um den Satz vom völligen Unvermögen des freien Willens zum geistlich Guten zu thun. Dabei suchen sie durch die nachdrückliche Betonung des Worts die sittliche

---

1) B, 1, 2. — 2) z. B. Capacitas usitate significat non tantum passivam habilitatem sed etiam aliquam solertiam et naturalem vim seu semen discendi. B, 3, b. — 3) Auch bei Schlüsselb. V, 132 ff. und im Colloquium Altenburgense de artic. justif. etc. Jenae 1570. Fol. 550 sqq., während in der Leipz. Ausgabe — acta colloquii Aldeburg. 1570. Fol. — dieser Anhang fehlt. — 4) Bekenntniß u. s. w. D, 4, b. F, 2, b. — 5) J, 1, b. 2, a. — 6) Besonders J, 3, a. Wie auch in ihrem „Bekenntniß von der Rechtfertigung für Gott und von guten Werken.“ Jena 1569. C, 4, b., und die Mansfelder in ihrer Responsio ministrorum verbi in comitatu Mansfeld. ad Apologiam Stosselii. Isleb. 1566. Bl. 3: woraus man allerdings sieht, daß dieses Wort in jenen Kreisen damals eine ganz andere dogmatische Bedeutung gehabt, als man später in der luther. Theologie ihm zugestand. — 7) N, 1 ff.

Vermittlung des Prozesses der Bekehrung ebenfalls festzuhalten, so daß sie eine Mitwirkung des erneuerten Willens nicht bloß **nach**, sondern bereits **in** der Bekehrung gewinnen[1] und sich hierin, Flacius Fragestellung zu Weimar verlassend, mit Strigel berühren. Auch geben sie eine Näherbestimmung über das Gleichniß vom truncus, welche das Unangemessene dieses Bildes beseitigt[2], und lassen nicht wie Flacius **neben** dem alten Menschen den neuen geschaffen, sondern jenen in diesen umgewandelt werden durch den heil. Geist, welcher „aus dem bösen Willen einen guten mache"[3], womit denn auch der andere Satz vom steten Widerstreben dahinfiel[4] — so daß die Wittenberger in dieser letzten Erklärung ein ausdrückliches Zeugniß der Uebereinstimmung mit ihnen fanden.[5]

Die Philippisten.

Selbst bei **Strigel** sehen wir zu wiederholten Malen das Bemühen, der gegnerischen Seite sich in der Darstellung seiner Lehre möglichst anzunähern.

Noch zu Weimar reichte er unter dem 5. Dez. 1560 ein Bekenntniß ein.[6] Er formulirt den Streitpunkt vor Allem dahin: es handle sich nicht sowohl um die Synergie des natürlichen Menschen in den göttlichen Dingen als vielmehr um die libertas a coactione, die Flacius leugne, und die doch dem Willen wesentlich sei.[7] Denn sonst würde der Unterschied zwischen der freien Persönlichkeit und dem bloßen Naturwesen aufgehoben.[8] Das ist sein wesentliches Interesse, von welchem aus er gegen die Ansicht von der Bekehrung als eines Akts der göttlichen Macht, gegen den Partikularismus des göttlichen Gnadenwillens und für den consensus des menschlichen Willens kämpft.

Auch in seiner Deklaration v. J. 1562 hatte er sich so ausgesprochen, daß die Würtembergischen Theologen, die mit ihm verhandelt hatten, dieselbe mit dem kirchlichen Bekenntniß völlig übereinstimmend fanden.[9] Er unterscheidet die efficacia und den modus agendi. Jene d. i. das Vermögen, Gott Wohlgefälliges und nur Heilsames zu denken, wollen und thun, ist völlig verloren und muß von Gott erst wieder geschenkt werden. Dagegen der modus agendi oder aptitudo oder capacitas ist dem Menschen geblieben, denn dieß unterscheidet ihn von den vernunftlosen Kreaturen. „Sieht man also auf die vis agendi, so ist der Mensch nichts als ein Sklave und Gefan-

---

1) B, 3, b. Illum posse aliquo modo intelligere et apprehendere qui habet initia renascentiae, etiamsi perfecte renatus nondum sit. Colloqu. Altenb. Fol. 553, a. Vgl. quae nondum **coeperunt** regenerari. 553, a. 560, b. — 2) E, 2, a. — 3) E, 1, b. — 4) B, 2, b. — 5) „Darüber sie bezeugen daß kein Streit zwischen uns sei." Endlicher Bericht u. s. w. Bl. 95. 96. — 6) In der disp. Vinar. p. 326 ff. — 7) p. 327. — 8) p. 330. — 9) Declaratio confessionis Vict. Strig. Schlüsselb. V, 88—91.

gener Satans, betrachtet man aber die aptitudo, so ist er nicht ein Stein oder Kloß, sondern es ist darin göttlich begründet, daß er der himmlischen Gaben des heil. Geistes fähig sei." Aber freilich, es kam darauf an, wie die capacitas gefaßt wurde, ob als aktive oder passive.

Oder wie es in der Verdeutschung seiner Erklärung, in der Erzählung der Würtemberger von ihrer Verhandlung mit Strigel heißt: „Von der Kraft oder Macht des heiligen Geistes sage ich, daß ich dem unwidergebornen Menschen vor der Bekehrung oder Wiedergeburt und nach dem Fall gar keine Kraft, Macht und Vermögen oder Wirklichkeit oder irgend einen Funken, der in dem Menschen heimlich stecken sollte, zumesse oder gebe, damit er sich könnte schicken, bereiten oder bekehren zu der Gnade" u. s. w. Was aber den Ausdruck modus agendi anlange, durch welchen er die menschliche Natur von den andern Kreaturen unterscheide, so wolle er damit „eben dasjenige bedeuten, was ihr Würtemberger in eurem Bekenntniß und Apologie durch das Wort aptitudo Tüchtigkeit bedeutet, oder was Nazianzenus hat bedeuten wollen durch das Wort δεκτόν, capax, fähig. — Mit welchen Worten oder Reden ich gleichwohl keine Kraft oder Vermögen der Natur und Willen des unwiedergebornen Menschen will zumessen" u. s. w.[1]

Das Recht dessen was er will, kann nicht verkannt werden. Es soll das dogmatische Interesse — will er — nicht befriedigt werden auf Kosten des ethischen. Dieses zu wahren, hält er für seinen Beruf. Er wahrt es hier in so besonnener Weise, daß nicht nur die Würtemberger Theologen die Richtigkeit seiner Erklärung mit freudigem Danke gegen Gott anerkannt haben[2]; sondern auch Flacius bekennt in seiner Erzählung von dieser Verhandlung: „Wenn er auch in der Disputation also geantwortet hätte —, so wäre der Streit längst geschlichtet worden, denn er redet bisweilen klar und wohl von den Sachen".[3] Und was Flacius später gegen die aptitudo oder capacitas einwendet, das ist ein Mißverstand der Meinung Strigels. Er macht aus der capacitas eine facultas oder vis, was doch Strigel ausdrücklich verneint.[4]

Noch unzweideutiger erklärt sich Strigel hierüber in seinen locis.[5] Der Satz vom modus agendi will nichts anderes besagen, als nur das Selbstverständliche, daß der Mensch vernünftige Persönlichkeit geblieben und nicht in eine andere species umgewandelt worden ist.[6] Davon ist unterschieden die

1) In der disput. Vinar. S. 577. 578 f. Vgl. damit übereinstimmend seine „Erklärung seiner Bekenntnisse vom freien Willen." A. a. O. S. 591 ff. — 2) A. a. O. S. 580 f. — 3) A. a. O. S. 571. — 4) A. a. O. S. 597 ff. — 5) Loci theol. etc. ed. Christoph Pezel. Neap. Nemet. 1581. Tom. I p. 321 sqq. bes. 363 sqq. Expositio verae sententiae de libertate voluntatis hum. Es sind Vorträge, welche Strigel v. J. 1563 an in Leipzig gehalten; der Abschnitt über den freien Willen v. J. 1564. Schlüsselb. hat in s. Abdruck Catal. V, 51 ff. die Erläuterungen Strigels, welche zum vollen Verständniß nothwendig sind, weggelassen. — 6) p. 364. 368.

δύναμις seu facultas, sich von der Sünde zu befreien, welche dem Menschen völlig abgesprochen werden muß.[1]

Erst wenn der Verstand von Jesu Christo erleuchtet und der Wille vom heil. Geist wirksam gezogen wird, kann der Mensch der Verheißung der Gnade zustimmen[2], und zwar in Kraft des vom heil. Geist gewirkten Vermögens zu glauben: Sp. s. per verbum restituit voluntati δύναμιν seu efficaciam seu facultatem credendi quae est amissa in lapsu.[3] Was der Mensch besitzt ist nur die passive capacitas = modus agendi d. h. lib. arb. est capax salutis, sofern eben das lib. arb. das ist quod salvetur.[4] Also ist in der subjektiven Heilsbegründung die Aktivität nur auf Seiten Gottes, dagegen auf Seiten des Menschen die Passivität, nur daß diese in Folge der empfangenen facultas credendi in die Aktivität übergehen muß. So lehrt also Strigel allerdings auch das richtig verstandene passive se habere: sumus quidem passivi quoad efficaciam et illam δύναμιν credendi; sed sumus etiam activi dum per Sp. sctm assentimur et apprehendimus vitam aeternam et custodimus etc.; sofern wir nämlich, dum nobis restituitur δύναμις credendi, gegen uns selbst kämpfen müssen u. s. w.[5] Also der heil. Geist geht dem Glauben vorher non tempore sed ordine naturae, „wie die Ursache der Natur der Sache nach immer früher ist als die Wirkung", wenn auch Beides der Zeit nach zusammentrifft. Nur muß dabei festgehalten werden, daß das eigene Denken und Wollen, sofern es vom heil. Geist gezogen d. h. erneuert und mit dem Vermögen des Glaubens bedacht wird, nicht müssig sein darf.[6]

Offenbar spricht sich Strigel hier viel unverwerflicher aus als zu Weimar, wenn er die facultas credendi als eine rein vom heil. Geist geschenkte bezeichnet und nur in dem Maße, als diese gewirkt ist, eine Thätigkeit des Menschen annimmt, die dann allerdings stattfinden muß, sofern eben doch wir es sind die wollen und zustimmen, wenn wir dem Wort der Verheißung glauben.[7] Das ist eine Lehrdarstellung, welche ebenso ein Fortschritt über die frühere hinaus ist, als sie der Sache nach mit der späteren der Konkordienformel und der Erläuterung eines Chemnitz zusammentrifft, nur daß sie in der Fassung den geschichtlichen Zusammenhang mit der melanchthonischen Lehrentwicklung bewahrt. Solchen Erklärungen gegenüber müßte ich es wenigstens bei diesem Philippismus als ungerecht bezeichnen, wenn man

1) p. 368. — 2) Quod cum fit, homo assentitur promissioni gratiae non propriis viribus sed per Sp. sctm. p. 370. — 3) p. 371. Ideo dico voluntatem a Sp. scto efficaciter trahi, scil. restituta δυνάμει credendi. — 4) p. 371. — 5) p. 373. — 6) Tamen non sequitur mentem et voluntatem, quatenus Sp. scto trahitur, prorsus otiosam esse. p. 374. — 7) Habet autem se active quatenus incipit renasci et vivificari quoad assensum. Ipsi enim sumus qui et volumus et consentimus, cum credimus verbis et promissis dei. p. 391.

ihn im römischen Lager ankommen läßt.[1] Man mag diese Lehre Synergismus nennen; aber es ist ein orthodox gewordener.

Aehnlich wie Strigel spricht sich auch Pezel aus.[2] Das Bild Gottes ist doppelt: das Wesen des Menschen selbst und die ethische Beschaffenheit desselben. Jenes, die Substanz, ist geblieben; diese das Accidens, ist verloren. Zu jenem nun gehört auch das lib. arb. d. i. potentia cognoscens et potentia appetens, libere eligens, praecedente cognitione.[3] „Frei" heißt der Wille sofern er nicht gezwungen werden kann. Denn so mächtig auch der Teufel die Gottlosen treibt, so folgen sie ihm doch willig wenn sie ihm folgen. „So auch Gott, obgleich er Vieles in den Menschen wirksam thut, so zwingt er sie doch nicht zu ihrem Heile. Denn wenn Gott die Menschen zum Heile zwingen würde, so wäre er ja ungerecht, da er nicht alle Menschen zwänge."[4]

Es handelt sich also um die sittliche Selbstentscheidung und Verantwortlichkeit. Deßhalb vertritt Pezel den modus agendi, in welchem die capacitas des Menschen begründet ist. Er meint die mit der sittlichen Natur einer Persönlichkeit gegebene, wie sie den Thieren fehlt. Diese schließe kein positives Vermögen der Annahme des Worts u. s. w. ein, „sondern die Wirksamkeit des Ergreifens, Erkennens und Vertrauens auf das Wort Gottes wird allein dem heil. Geist zugeschrieben; aber doch auch ist der heil. Geist nicht wirksam, wenn nicht jener modus agendi, welcher noch übrig ist im Menschen, gleichsam mit konkurrirt."[5] In diesem Sinn sei der Wille als dritte konkurrirende Ursache der Bekehrung zu bezeichnen. Zum richtigen Verständniß dieses Satzes sei vor Allem festzuhalten, daß unter Bekehrung „nicht eine plötzliche und gewaltsame Impression und gleichsam Infusion neuer Bewegungen, sondern ein kontinuirlicher und perpetuirlicher Akt der durch das ganze Leben eines Christenmenschen währt, und eine stete Uebung des Glaubens, der Buße u. s. w. ist" gemeint sei.[6] Denn wie die Sonne allmählich sich erhebt und den Tag erhellt, so hat auch die Wiedergeburt ihre Gnade und Wachsthum.[7] Sodann ist zu merken, daß, wenn von drei konkurrirenden Ursachen die Rede ist, das Wort „Ursache" verschieden gebraucht wird, von dem was überhaupt dabei erforderlich ist und nicht etwa bloß von der wirksamen Ursache. Der heil. Geist ist die causa efficiens, das Wort die causa instrumentalis; voluntas vero nominatur causa quia est subjectum in quo agit Sp. scts, quod tamen tale est, ut possit illam efficaciam Sp. scti recipere.[8] Ebenso ist auch das „Konkurriren" verschieden gemeint. „Alle Wirk-

1) So Frank die Theologie der Concordienformel I, 134 ff. — 2) Pezelii de lib. arb. sententia Witebergae tradita in explicatione examinis. a. 1564. In Schlüsselb. catal. V, 92 sqq. — 3) p. 95. — 4) p. 96. — 5) p. 101. — 6) p. 102 sq. — 7) p. 103. — 8) p. 104. Schlüsselburg schaltet die Worte ein:

samkeit wird nur dem heil. Geist zugeschrieben, welcher durch das Wort und nicht anders diese Wirksamkeit übt im Menschen." Aber — meint Pezel — der menschliche Wille verhält sich dazu wie ein langsamer Begleiter. Darnach würde also dem Menschen doch auch ein eigenes positives Mitwirken zugeschrieben — ähnlich etwa wie in Strigels Gleichniß vom Heller in der Zeche —; aber er fügt bei „welcher vom heil. Geist alle seine Wirksamkeit empfängt."[1] In diesem Sinn wird er dann zu verstehen sein, wenn er fortfährt: „das Wort will nicht bloß gehört, sondern auch bedacht und überlegt werden, und es muß eine gewisse Zustimmung des Verstandes und des Willens zu seiner Wirksamkeit hinzutreten." Und nur in diesem Sinn ist es dann entschieden verworfen, „daß der Mensch in allen geistlichen Akten sich rein passiv, feindlich und widerstrebend verhalte und der Mensch zu seiner Bekehrung gezwungen werde."[2] Der Glaube ist beides, Gottes Werk und unser Verhalten; „er ist Gottes Werk in Bezug auf die Bewirkung (efficacia), unser Werk in Bezug auf das Nichtwiderstreben" —[3] vorausgesetzt, daß wir, wie mich dünkt, nach Pezels Meinung, hinzusetzen dürfen: in Bezug auf das von dieser Gnade selbst erst wirksam ermöglichte Nichtwiderstreben.

Bringen wir die Verschiedenheit des Gesichtspunktes in Rechnung, welche für die Darstellung hier bestimmend ist, so bleibt kaum eine Differenz übrig von der Wahrheit, welche die gegnerische Seite vertrat. Denn es ist möglichst alles Moment realer Freiheit aus dem Begriff der formalen Freiheit, deren Aufrechterhaltung das Interesse der Wittenberger war, ausgeschlossen.

Auch andere sogenannte Synergisten erklären sich in diesem Sinne. Dahin gehört Christoph Lasius in seinen Streitschriften gegen Flacius.[4] Er formulirt den Streitpunkt dahin, daß es sich nicht de non renatis, noch de renatis, sondern de renascentibus quid in actu conversionis agant handle. Es sei demnach nicht ihre Meinung, dem heil. Geist die Synergie des freien Willens an die Seite zu setzen, „sondern dieß ist die Hauptsache, daß wir die Werke des gezogenen Willens zur Bekehrung nöthig achten. Solches zu erklären setzen wir zweierlei Werke: Gottes Geb-Werk und des Menschen Nehm-Werk", „dadurch wir empfahen was Gott gibt." Denn wenn der heil. Geist den Verstand erleuchtet, den Willen zieht, das Herz zu Gott neiget, „soll der Mensch nicht da liegen wie ein Klotz, sondern das eingesprengte Fünklein durch angeregte Gegenwerk des gezogenen Willens anfachen, der wiederangebrachten Kräfte gebrauchen und sich, so viel zum Anfang möglich, gehorsam erzeigen." „Hiebei ist wohl zu merken, daß wir reden von solcher

Wie Pezeli, wenn's nicht wahr wäre! Aber offenbar meint Pezel nur die in dem sittlichen Wesen der menschlichen Persönlichkeit begründete capacitas. — 1) p. 105. — 2) p. 105. — 3) p. 106. — 4) Fundament wahrer und christlicher Bekehrung wider die flacianische Klotzbuß. 1568. Vgl. Balthasar Historie des Torgischen Buchs, 3. Stück 1742. S. 48—51. Anm.

Wirkung, die sich erzeiget in renascentibus, in den Neubürtigen, in welchen die neue Geburt durchs angehörte Wort und Wirkung des heil. Geistes angehet." Aber Flacius kenne nur zweierlei Menschen, nondum renatos und renatos, und ignorire ganz jenes Mittelstadium, welches doch das eigentlich entscheidende sei.

Hier ist ein anerkennenswerther Versuch gemacht, die philippistischen Motive mit denen der Gegenseite zu vereinigen. In derselben Richtung bewegen sich die wiederholten Erklärungen und Auslassungen der Pommerschen Theologen, aus den siebziger Jahren, welche sich bemühen, die Uebereinstimmung der melanchthonischen Theologie mit der orthodoxen lutherischen Lehre nachzuweisen.[1]

Aber auch die Wittenberger selbst sprechen sich in einer Weise aus, welche den Anstoß an ihrer Lehre sehr zu verringern wohl geeignet ist. Bereits in der Gegenschrift vom Jahre 1561[2] ist dieß der Fall. Schon ihre Definition des Fragepunkts ist charakteristisch für sie: praecipua quaestio est qualis sit et quomodo fiat miseri peccatoris conversio qui ex aetate est ut doceri possit.[3] Deutlich ist das praktische Interesse in dieser konkreten Fragestellung ersichtlich, während Flacius in seinen begleitenden Scholien die mehr abstrakte aber allerdings schärfere und bei der wesentlich dogmatischen Frage richtigere Fragestellung entgegensetzte: quid hominis naturale aut animale lib. arb. boni aut mali operari aut cooperari possit.

Während Flacius ausging von der Gottesfeindschaft der natürlichen Menschen und daraus folgerte, daß in der Bekehrung, einem ausschließlichen Werk der Gnade, der Mensch demnach sich nur passiv oder vielmehr widerstrebend verhalte[4], gehen jene aus von der Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens und des göttlichen Heilswegs, und von der Vermittlung des Heils durch das Wort, um daraus das Moment der sittlichen Verantwortlichkeit und Entscheidung des Menschen zu folgern.[5] Cum repugnat verbo, dubitando aut diffidendo, aut prorsus abjicit, facit id volens, non coactus. Et cum assentitur, non facit hoc vi aut dignitate liberi arbitrii sed dei efficacia, qui hoc modo per verbum et vocem evangelii et non aliter est efficax.[6] Dieser Satz ist unfraglich und beweist, daß diese Lehre getragen werden

1) Vgl. Balthasar, Erste Sammlung einiger zur Pommer'schen Kirchenhistorie gehörigen Schriften. Greifswald 1723. Die Erklärungen der Synoden von Stettin und Wolgast im J. 1577 hierüber vgl. S. 331. — 2) Confessio et sententia Witebergensium de lib. arb. etc. In Schlüsselb. Catal. V, 525 sqq. — 3) p. 526. — 4) p. 527. — 5) Damit vgl. auch Major zur Epistel des 3. Pfingstfesttags bei Schlüsselb. V, 108 ff. Der Grund dafür daß der Eine sich bekehre, der Andere nicht, könne nicht in Gott und der Verschiedenheit der Berufung, sondern müsse im verschiedenen Verhalten der Menschen zum Wort der Berufung liegen — worin denn Schlüsselb. alsbald die reale Freiheit des natürlichen Menschen gelehrt sieht. — 6) p. 529.

konnte, wenn auch noch manche Unklarheiten weiterhin vorkommen. Es sind zwei Ausgangspunkte und Weisen der Betrachtung hier und dort vertreten, die, beide gleich berechtigt, sich mit einander zu vermitteln die Aufgabe hatten.

Dieses Urtheil wird bestätigt durch ihren Endlichen Bericht v. J. 1570[1] welcher bei aller Parteinahme für Melanchthon und seine Lehrdarstellung und bei aller heftigen Polemik gegen Flacius und seine Partei doch das von derselben vertretene Wahrheitselement herüber zu nehmen sucht. Denn nicht bloß kann der Mensch „ohne die Gnade nichts thun denn sündigen"[2] und ist „mit allen Tugenden gottlos"[3], sondern auch die allererste Regung des Verlangens nach Gottes Gnade u. s. w. ist als ein Werk dieser Gnade selbst zu bezeichnen[4], nur daß eben von vornherein die eigne Aktivität sich damit verbinden soll. Freilich bleibt es auch hier wieder unklar, wie das nachfolgende Wollen des Menschen sich zum vorausgehenden Wirken Gottes verhalte[5]; wie denn auch die Philippisten gerne die Frage, um die sichs handelt, verallgemeinern[6], oder die Gegensätze übertreiben, um einen weiteren Raum in der Mitte zu gewinnen.[7] Aber sie sprechen es doch entschieden aus, daß sie von keiner Mitwirkung des unwiedergebornen Willens zu seiner Bekehrung wissen wollen, „als hätte der natürliche Wille des verderbten und noch nicht wiedergebornen Menschen in, bei, von und aus sich selbst oder seinen eignen Kräften einig Vermögen oder einen freien Willen"[8] u. s. w., da er vielmehr „aller Dinge nichts in geistlichen Sachen thun und mitwirken kann"[9], und „wir den menschlichen Kräften oder dem freien Willen keine Wirkung oder Mitwirkung zu seiner Selbstbekehrung u. s. w. einräumen"[10]; vielmehr sei es eitel Verläumdung, wenn man vorgibt, „es werde die dritte wirkliche oder mitwirkende Ursache, als nämlich der Verstand und Wille des Menschen, so das gepredigte Wort lernet, betrachtet und annimmt, von den natürlichen, verderbten und verkehrten Kräften des adamitischen Menschen verstanden. Denn so man vorher setzt die heilsame Wirkung des Sohnes Gottes, der durchs Wort gottselige Gedanken anzündet und im Herzen durch den heil. Geist gottselige Regung erweckt, kann je dem verkehrten, fleischlichen Verstand und Willen, sofern er nicht erleuchtet und erneuert, keine Kraft und Wirkung zugeschrieben werden, Gottes Wort anzunehmen und dem heiligen

1) Endlicher Bericht und Erklärung der Theologen beider Universitäten, Leipzig und Wittenberg, auch der Superintendenten der Kirchen in des Churfürsten zu Sachsen Landen u. s. w. Wittbg. 1570. 4. 208 Bl. — 2) Bl. 90. — 3) Bl. 91. — 4) „Denn dieses (nämlich Phil. 2 Gott ist der in euch wirket u. s. w.) ist eine Verheißung zu Trost gegeben den Schwachen die ein kleines Fünklein und Sehnen in ihrem Herzen fühlen, daß sie beides wissen sollen, daß Gott in ihnen den Anfang gemacht hat und wolle sie ferner stärken. Sie sollen aber zugleich den Glauben und die Anrufung mit üben" u. s. w. Bl. 74. — 5) Vgl. Bl. 75. — 6) z. B. Bl. 93, b. — 7) Bl. 94. — 8) Bl. 93, b. — 9) Bl. 94, b. — 10) Bl. 96, b.

Geist freiwillig zu folgen"[1] u. s. w. Das ist eine Antwort auf Flacius' wiederholte und von ihm als entscheidend bezeichnete Frage an Strigel in der Weimarer Disputation, so rund als man sie nur wünschen kann. Ob das die Meinung der melanchthonischen Schule von vornherein gewesen sei, kann man billig zweifeln. Aber jedenfalls hatte sie von nun an ein Recht zu verlangen, daß man ihre Lehre nach dieser entschiedenen Erklärung beurtheile.

Damit haben diese philippistischen Theologen auch eine günstige Position für ihre Polemik gegen die eigenthümlichen Lehrbestimmungen der flacianischen Partei gewonnen. Mit Recht weisen sie den Determinismus und die stoicae imaginationes u. s. w. zurück, wie sie sich in Luthers servum arbitrium und Melanchthons erster Ausgabe der loci zwar noch finden, aber später „beiseitegesetzt" worden seien.[2] Ebenso die bedenkliche Unterscheidung „des äußerlichen und des innerlichen Gehörs"[3], und die flacianische Behauptung von einem in Gottes heimlichem Rath vorherbestimmten uns aber unbekannten „articulus seu momentum temporis" der Bekehrung und Rechtfertigung[4], womit sich denn leicht die Anschauung der göttlichen Wirkung als einer infusio plenitudinis gratiae tantum in urceolos vacuos verbinde[5], was Alles dem wirklichen Hergang und sittlichen Prozeß der Bekehrung widerstreite.[6] Damit hängt ihre Polemik gegen den Satz von der reinen Passivität zusammen, wie ihn die Gegner verstehen. Denn obwohl der assensus „ein lauter Gnadenwerk und Geschenk Gottes, so folget doch daraus nicht, daß der Mensch nichts thue, oder ein Kloß, Block und Stock sei, wenn er das göttliche Wort höret"[7] u. s. w. Luthers pure passive u. dgl. wolle nur besagen, daß unsre Erneuerung „keinen andern Grund habe denn allein die unermeßliche Gnade und Barmherzigkeit Gottes, um Christi willen verheißen", so daß damit alles eigene Verdienst ausgeschlossen sei: universaliter homo habet se pure passive quoad meritum reconciliationis et vivificationis[8], womit freilich dem pure passive nicht volles Genüge geschieht. Noch berechtigter und glücklicher bestreiten sie von jener Position aus die blasphemiae de praedestinatione, die „hinter der flacianischen Kloßbekehrung stecken"[9], und von den „zweierlei widerwärtigen Willen in Gott", davon

1) Bl. 108. In diesem Sinn deuten sie auch Melanchthons erasmische Definition des lib. arb. v. J. 1548: facultas applicandi se ad gratiam und die ähnlichen viel gebrauchten Worte der griechischen Lehrer vom Verhältniß der Gnade und des freien Willens. Bl. 134, b. — 2) Bl. 89. — 3) Bl. 98. — 4) Bl. 100. — 5) Bl. 99, b. — 6) Bl. 101. Bl. 105, b.: „So höret man nichts von dem rechten Prozeß oder von der unwandelbaren Ordnung in der Bekehrung" u. s. w. „Dagegen träumen ihnen unsre Gegencollocutoren eine kräftige oder allmächtige Eindrückung göttlichen Worts in das verstockte Herz, das nicht weiß wie ihm geschieht." Vgl. auch Bl. 167. — 7) Bl. 102, b. 104, b. — 8) Bl. 110. — 9) Bl. 129, b f.

Cyriacus Spangenberg in seinem Buche von der göttlichen Versehung gedichtet und damit die tröstliche Lehre des Evangeliums von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade aufgehoben habe.[1]

In diesen Stücken, besonders aber in dem letzten, vertraten die Wittenberger nicht eine Parteimeinung, sondern die Wahrheit der Kirche und Interessen des christlichen Glaubens und Lebens, die nie aufgegeben werden dürfen.

Noch bestimmter bahnte sich in den ausgesprochen antisynergistischen Kreisen des Lutherthums ein Abschluß des Streites an.

Die Vertreter des antisynergistischen Lutherthums.

Vor Allem kommen die Gutachten in Betracht, welche aus verschiedenen Theilen der lutherischen Kirche erholt oder abgegeben wurden.

Die Würtembergischen Theologen hatten schon vorher mit Strigel verhandelt und von ihm zufriedenstellende Erklärungen verlangt. Da aber mit denselben seine Aeußerungen in der bald darauf herausgegebenen Auslegung des 95. und 119. Psalms nicht ganz übereinzustimmen schienen, so forderte der Herzog von Würtemberg von seinen Theologen 1563 ein Gutachten, in welchem dieselben jenes Bedenken über Strigels Meinung und ihre eigne dahin aussprachen, daß zwischen der potentia animae substantialis intelligendi, volendi etc., welche außer Frage bleibe, und ihrer Korruption, welche das völlige Unvermögen zum guten Wollen u. s. w. involvire, zu unterscheiden sei. Im Zusammenhang gaben sie ihrer Meinung den — wie man gestehen muß — nicht ganz entsprechenden und eigentlichen Ausdruck: veterem voluntatem prorsus abolendam, non renovandam, et novam in eo voluntatem per Sp. sctm creari quae potest annuere etc. Denn es ist hier voluntas schlechthin im Sinn von velle genommen, da es doch zugleich die potentia animae substantialis volendi bezeichnet, von der doch nicht gilt: prorsus abolenda, sondern allerdings: renovanda est.[2] Im Uebrigen aber war ihre Erinnerung berechtigt gegenüber der Unklarheit der Strigelschen Aeußerungen, die auch durch seine Antwort und Berufung auf Augustin, dem er die beanstandeten Worte entnommen habe, nicht völlig gehoben wurde.[3]

Daran schloß sich die öffentliche Disputation Schnepffs in Tübingen, eines Schwagers Strigels, gegen den Synergismus, deren Thesen[4] außer den gewöhnlichen Sätzen nur die zwei bemerkenswerthen — die 24. und 27. — enthalten: libertatem arbitrii nostri tum inchoari, quando a domino, non ut alii volunt, emendatum arbitrium sed creatum fuerit; und: ea loca,

---

1) Bl. 185. 198. — 2) Schlüsselb. V, 450—459. — 3) A. a. O. 462 ff. — 4) Schlüsselb. a. a. O. 469 ff.

quae ad conversionem et resipiscentiam nos cohortantur non quid nos praestare possimus, sed quid deo debeamus et quid ab ipso petendum sit ostendere. Der erste Satz läßt uns erkennen, auf welcher Differenz sich hier die Polemik gegen den Synergismus reducirte, wofür man nicht gerade die glücklichste Formel wählte. Der andere statuirt ein Verlangen nach der wahren Freiheit, welches der Bekehrung selbst vorangeht, deren erstes Stadium es bildet. Damit ist ein aktives Verhalten im Verlauf des Bekehrungsprozesses ausgesprochen, wie es die Philippisten forderten.

Diesen nähert sich noch mehr das Gutachten der Rostocker Universität und Kirche.[1] Denn obwohl „Alles, was der Mensch aus seinen natürlichen Kräften von Gottes Willen und unsrer Seligkeit tichtet, trachtet und vornimmt, ist bös und widerstrebt Gottes Willen und ist eine Feindschaft wider Gott“[2], so gilt doch hinwiederum: „daß Gott den Menschen nicht ohne Mittel des göttlichen Worts, auch nicht als einen Block, der gar nichts thut, bekehre und mit dem Glauben an Christum begabe, sondern Gott läßt sein Wort predigen u. s. w. Dieses Wort kann und soll der Mensch hören, lesen, lernen, etlichermaßen betrachten“[3] — womit offenbar nicht ein bloß äußerliches Verhalten zum Wort, sondern ein solches gemeint ist, welches aus einem religiösen Interesse entspringt, so daß also in den Verlauf der Bekehrung das lebendig religiöse Interesse von Seiten des Menschen eintreten muß. So ist denn auch als dritte Ursache des neuen Gehorsams in den Bekehrten der Verstand und Wille bezeichnet, nur eben sofern er „durch den heil. Geist wiedergeboren und erneuert ist.“ „Nun ist es wahr, es muß in der Bekehrung der menschliche Wille dem heil. Geist nicht widerstreben, sondern willig und gern gehorsam sein und die Verheißung annehmen und derselbigen glauben. Aber dieß thut der Wille nicht aus seinen eignen natürlichen Kräften, sondern aus Gottes Kraft und Wirkung“[4]; und hiefür beruft sich das Gutachten auf die Confession der Wittenberger Theologen nicht minder wie auf Augustin und vorher auf Luther — so daß denn dieses Rostocker Gutachten hierin — wie in den andern Artikeln, über die es sein Urtheil abgibt, ein rechtes Friedensinstrument und Urkunde der Einheit der lutherischen Kirche ist.

Aehnlich ist der Gedankengang in Mörlin's, des Braunschweiger Superintendenten, Gutachten.[5] Es will eine Polemik gegen den Synergismus sein, bekennt aber ausdrücklich, daß in conversione das Widerstreben der Zustimmung weichen müsse, ohne welche keine Bekehrung zu Stande komme[6], nur daß dieß nicht Sache der natürlichen Kräfte sei — et in hoc cardo rei

1) Disputatio de orig. pecc. et lib. arb. inter M. Fl. Ill. et V. Stig. Vinariae 1560 hab. —1563. S. 337 ff. — 2) S. 339. — 3) S. 340 f. — 4) S. 342. — 5) Schlüsselburg V, 200 ff. — 6) p. 201.

vertitur —. Denn allerdings „ist es wahr, daß der heil. Geist mit dem Menschen nicht handelt in der Bekehrung wie mit einem Klotz"; „der Mensch ist nicht bloß eine rein passive Materie"[1]. Freilich setzt Mörlin dann an die Stelle von in conversione den Ausdruck post conversionem, als ob die cooperatio erst eintrete, nachdem die Bekehrung völlig zu Stande gekommen, dieß selbst also geschehe ohne der Menschen Zustimmung, aber es wird wohl dieses „post" nach jenem „in", also von den ersten bekehrenden Wirkungen des heil. Geistes zu verstehen sein, von welchen er später sagt: desiderium fidei est etiam vera fides et gemitus cordis in homine pio est clamor validissimus in auribus dei.[2]

Hieron. Menzel und Joach. Westphal[3] bekämpfen zwar Strigels und Stößels modus agendi, capacitas et aptitudo, aber nur weil sie damit die wirkliche Synergie gelehrt glaubten. Die aptitudo oder capacitas passiva dagegen, wodurch sich der Mensch vom truncus u. s. w. unterscheide, erkennt Westphal an, nur daß damit das Vermögen wirklichen Annehmens noch nicht gegeben sei.[4] Es ist ihm nur darum zu thun, daß bei der Bekehrung als causa efficiens nur der heil. Geist und nicht auch der gute Rest des natürlichen durch das Wort gleichsam nur aus dem Schlummer erweckten Willensvermögens bezeichnet werde[5], da der zu bekehrende Mensch nur subjectum patiens sei, in quo fit conversio. Sonst schließt sich allerdings Westphal möglichst enge an Flacius an und stellt die Bekehrung als einen ausschließlichen neu schöpferischen Akt des heil. Geistes dar, der wie mit Gewalt den natürlichen Willen niederhält.[6]

In ähnlicher Weise nimmt Joach. von Alvensleben's — genannt miraculum Saxoniae — Glaubensbekenntniß v. J. 1566[7] in dem Abschnitt vom freien Willen[8] eine scharfe antisynergistische Stellung ein. Denn so entschieden er in der Lehre von der Erbsünde neben dem Irrthum der „Papisten und Synergisten", welche „noch etliche Kräfte in geistlichen Sachen übrig lassen, den flacianischen Irrthum der Manichäer, daß die Erbsünde soll substantia sein" verwirft, da doch die substantia und die corruptio quae in substantia illa haeret genau zu unterscheiden seien[9]: so entschieden nimmt er in jenem Abschnitt seine Position doch vorwiegend im Gegensatz zum Synergismus[10] und seiner Lehre vom modus agendi, welche nach seiner Meinung der Wahrheit widerspreche, daß alles Mitwirken erst dadurch bedingt sei, „daß Gott Licht, Willen und Herz gebe".[11] Doch vergißt er auf der

1) p. 202. — 2) p. 205. — 3) Schlüsselb. V, 490 ff. 493 ff. — 4) p. 497. — 5) p. 500 f. — 6) p. 505. — 7) J. v. A. christl. Glaubensbekenntniß nebst Approbation der vornehmsten Theologen seiner Zeit. Im Jahre 1566 für seine lieben Kinder und Nachkommen zur gottseligen Nachfolge aufgestellt. Stendal 1854. — 8) Vgl. auch Schlüsselb. V, 650 ff. — 9) A. a. O. 62. 63. — 10) S. 88 ff. — 11) S. 93.

andern Seite nicht „wider die Enthusiasten“ zu betonen, daß wir das Wort lesen und hören sollen, daß die Bekehrung ihren allmählichen Verlauf habe und nicht mit einem Male fertig sei, und daß wir deßhalb die „angefangene Gabe und Wirkung des heil. Geistes, wie schwach die auch sein, brauchen sollen“[1] u. s. w.

Wir sehen solcher Gestalt auch in der Gemeinde im Ganzen eine mittlere Meinung zur Herrschaft kommen. Die von Alvensleben gegebene Darstellung der kirchlichen Wahrheit, in welcher er sich als einen in den Fragen der Lehre ebenso unterrichteten und besonnenen wie entschiedenen Mann zeigt, hat eine besondere Bedeutung auch noch darin, daß sie die Zustimmung einer großen Zahl von angesehenen Theologen erhalten hat[2] und so eine Art vorläufiger formula concordiae geworden ist.

Den reinsten und reifsten Ausdruck aber hat die kirchliche Wahrheit wohl in Chemnitz' Gutachten über die Streitfragen jener Zeit v. J. 1561 gewonnen.[3]

Hier tritt uns bereits ganz das Gerechte und Ueberlegte entgegen, welches seine dogmatischen Arbeiten so sehr auszeichnet. Er erkennt an, daß Paulus der pharisäischen Gerechtigkeit der Heiden nicht bloß äußere Handlungen, sondern auch aliquos motus internos zuschreibe[4], daß aber dieselben auch schon in der Erkenntniß da ihre Gränze haben, wo das Gebiet des spirituale anhebt.[5] Dieses nimmt so sehr seinen Anfang nur durch die Wirksamkeit des heil. Geistes, daß auch die disciplina rationis nicht insofern eine Pädagogie auf Christus heißt, quod vel merito vel praeparatione vel dispositione vel quacunque alia ratione inchoatio sit conversionis vel aditum patefaciat et viam praeparet ad Christum, sondern nur sofern ihr wesentlichstes Ziel ist, die Verkündigung des Worts Gottes möglich zu machen[6], welches dann die Herzen bewegt und so das Wirken der Gnade beginnt.[7] Dieses selbst aber ist nicht nach der Empfindung von demselben zu beurtheilen, sondern auch wenn wir nichts von den Gnadenzügen des Geistes fühlen, sondern in großer Schwachheit uns am Wort aufzurichten suchen — auch das ist ein Werk nicht des Fleisches, sondern des heil. Geistes, der in unsrer Schwachheit wirksam ist.[8] Wenn wir nur überhaupt „einen

1) S. 94. — 2) Durch ihre Unterschrift bekennen sich dazu: Mörlin, Chemnitz, Wigand, Simon Musäus, Heßhuß, Barthol. Rosinus Schönburg. Superint. zu Waldenburg, Hieron. Menzel Superint. von Mansfeld, Cyriac. Spangenberg, Joh. Aurifaber zu Eisleben, Christoph. Irenäus zu Eisleben, Tim. Kirchner, Fabian. Rein P. zu Erxleben, Elias Hofmann P. zu Calbe. — 3) De controversiis quibusdam quae superiori tempore circa quosdam Augustanae Confess. articulos motae et agitatae sunt judicium D. Mart. Chemn. ed. per Polyc. Lyserum. Witteb. 1594. Unterschrieben von Chemnitz. Brunsvigae 1561. 3. Cal. Apr. Ueber den freien Willen S. 20—67. — 4) p. 31. — 5) p. 33 ff. — 6) p. 45. Aehnlich wie Melanchthon und seine Schule es darzustellen pflegte. — 7) p. 46. — 8) p. 50.

Stachel, ein Verlangen in uns fühlen, so sollen wir nicht zweifeln, daß dieß eine Wirkung des Geistes durch das Wort sei und sollen bitten, daß diese Anfänge der geistlichen Gaben in uns gemehrt werden."[1]

Das war ein wesentlicher Gewinn, daß Chemnitz in solcher Weise auf die allerersten inneren Anfänge der Bekehrung zurückging. Dadurch gelang es ihm, das berechtigte Interesse beider Parteien zu vereinigen. Denn auf der einen Seite gewann er so einen Raum für die innere applicatio mentis et voluntatis ad gratiam spiritus[2]; auf der andern konnte er nachweisen, daß schon diese ersten Anfänge Wirkungen der gratia praeveniens, welche das desiderium, der praeparans, welche den conatus assentiendi, der operans, welche das velle wirkt, seien.[3] In Bezug auf diese Wirkungen ist der Mensch zwar subjectum patiens, aber nicht ein subjectum nec sentiens nec volens, wie wenn Wachs ein Bild eingedrückt erhält oder Bileams Eselin redet; vielmehr ist die Bekehrung eine mutatio, „so daß der Wille, der erneuert zu werden begonnen hat, nach dem ersten Impuls und Bewegung nicht müßig ist, sondern gleichsam eine neue Kreatur, welcher der heil. Geist gegeben hat, daß sie anfängt wirksam zu sein im Verlangen, Bestreben, Kämpfen, Zustimmen".[4]

Diese Erörterung werden wir als den reinsten Ertrag der bisherigen Streitverhandlungen bezeichnen können, welcher bereits am Anfang der Kämpfe (1561) das Resultat derselben vorwegnahm und alle wesentlichen Momente einer künftigen Einigung enthielt. Aber dennoch werden wir eine zweifache Ausstellung machen müssen. Fürs Erste wird nämlich der disciplina rationis keine subjektiv vorbereitende Bedeutung zugeschrieben, sondern nur die objektive, ein geordnetes Leben herzustellen, welches die Wortverkündigung ermöglicht — wobei denn die Frage übersehen wird, ob nicht und in welchem Verhältniß die interni motus des Unwiedergebornen, welche auch Chemnitz anerkannt hatte, zur folgenden positiven Wirksamkeit des heil. Geistes stehen und ob nicht auch außerhalb des Gebietes dieser Wirksamkeit eine wirksame Selbstbezeugung Gottes — und nicht bloß disciplina rationis — stattfinde, die in Beziehung zu jener gesetzt werden müsse. Dieß hängt mit einem Andren zusammen. Chemnitz bleibt auch bei den opera legis innerhalb des Gegensatzes von disciplina externa und opera spiritualia stehen und stellt so das israelitische Gesetzesstadium mit der heidnischen Sittlichkeit auf gleiche Stufe. Während die römische Theologie das Heidnische auf das Niveau des Alttestamentlichen erhebt — wie in der Gleichstellung von Aristoteles und Johannes dem Täufer —, drückte die alte Dogmatik unsrer Kirche das alttestamentliche Gebiet des Gesetzes auf das Niveau des Heidnischen herab. Das beruht auf der abstrakt logischen Behandlungsweise, welche

1) p. 51. — 2) p. 56. — 3) p. 60. — 4) p. 62.

nur die Gegensätze des alten und des neuen Menschen u. s. w. sieht, und nicht geschichtlich das Werden des Neuen ins Auge faßt. Das hatte zugleich zur Folge, daß während man das Gebiet des Gesetzes einseitig zum Evangelium nur in Gegensatz stellte, weil man es aus dem Zusammenhang der Heilsgeschichte löste, man andrerseits die alttestamentliche Gnade mit der neutestamentlichen falsch identificirte, wie z. B. die Johannestaufe mit der christlichen. Das beruht Alles auf dem Mangel geschichtlicher Betrachtungs- und Behandlungsweise der dogmatischen Fragen — worin überhaupt das Grundgebrechen unsrer alten Dogmatik besteht. Das Dritte aber, was in jener Exposition beanstandet werden kann, ist, daß Chemnitz schon bei den allerersten Anfängen der Gnadenwirksamkeit von einer nova creatura spricht, welche mitwirkt, während wir doch noch im ersten Werden derselben stehen. Das ist eine Nachwirkung der alten Fragestellung, ob ante oder post conversionem diese Mitwirkung stattfinde, während die eigentliche Meinung das recht verstandene Strigel'sche in conversione ist.

Ueber diese Schranken kam auch die spätere bekenntnißmäßige Fixirung dieses Lehrstücks nicht hinaus, zu welcher wir nun überzugehen haben.

---

9. Der Abschluß in der Konkordienformel.

Wie es eine unverkennbare Nothwendigkeit war, daß es zu einem Abschluß der heftigen Streitverhandlungen kam, welche die Kirche im tiefsten Grunde erschütterten und ihrem äußeren Bestand und Wachsthum einen unberechenbaren Schaden zufügten, so wird man auch von der Konkordienformel sagen dürfen, daß ihre Bestimmungen wirklich ein Abschluß jenes Kampfes waren. Denn es sind nicht neue Sätze die sie aufstellt, sondern der Ertrag der bisherigen Verhandlungen den sie gibt. Die verschiedenen Entwürfe, aus denen die Schlußredaktion — das Bergische Buch — hervorging, sind in der Lehre, die sie geben, nicht wesentlich von einander verschieden. Verglichen mit der Schwäbisch-Sächsischen Konkordia und mit dem Torgauer Buch[1] hat das Bergische den Vorzug der größeren Schärfe und dogmatischen Bestimmtheit. Aber der Unterschied ist allerdings nicht bloß formaler Art. Die Lehrfassung erscheint in dem letzteren mehr losgelöst von den Zusammenhängen mit der Theologie der Schule Melanchthons, während das Torgauer Buch diese Zusammenhänge in der Haltung und Darstellung der Lehre mehr zu

1) Vgl. Heppe, der Text der Bergischen Concordienformel verglichen mit dem Text der schwäbischen Concordie, der schwäbisch-sächsischen Concordie und des Torgauer Buchs. 2. Ausg. Marburg 1860. Balthasar Historia des Torgischen Buchs. 1741 ff. 3., 4. u. 5. Stück 1742 und 1743.

bewahren beflissen ist. Das ist jedoch nicht eine eigentlich sachliche Differenz[1], sondern es spricht sich, wenn ich recht sehe, darin nur ein verschiedenes Urtheil über die melanchthonische Schule aus. Die Wahrheiten, welche sie vertritt, will auch das Bergische Buch festhalten, aber die geschichtliche Stellung zu ihr ist eine andere. Es ist die Frage über die Kontinuität der Lehrentwicklung, welche hierin zum Ausdruck kam. Das Torgauer Buch gesteht indirekt der Theologie der melanchthonischen Schule zu, daß sie eine Stelle in dieser Kontinuität einnehme; das Bergische Buch verneint es, wie mich dünkt[2], und knüpft den durch den Philippismus abgerissenen Faden der genuinen lutherischen Lehrentwicklung ausschließlich an Luther, seine Schrift de servo arbitrio und seine späteren Erläuterungen an. Daß Chyträus, welcher den Artikel der schwäbisch-sächsischen Konkordia „Vom freien Willen" ausarbeitete[3], seiner Darstellung jene Haltung gab, ist bei seiner ganzen Stellung zur melanchthonischen Theologie natürlich. Und auch Chemnitz würde nicht seinen locis die melanchthonischen zu Grunde gelegt haben, wenn er sie für völlig außerhalb des Wegs, den die lutherische Lehrentwicklung gegangen, liegend erachtet hätte.

Erst die spätere lutherische Theologie, insonderheit seit Hutter, sah in Melanchthons Theologie nur eine Verirrung bei einzelnen Wahrheiten, die sie mit enthält, während jene Theologie eine Wahrheit bei einzelnen Verirrungen, die mit unterlaufen. Auf diese Veränderung der Stellung ist die Konkordienformel nicht ohne Einfluß gewesen. Ob man gut that, im Bergischen Buch die Spuren jenes geschichtlichen Zusammenhangs so geflissentlich zu tilgen, kann man vielleicht bezweifeln. Aber daß der Ausdruck an dogmatischer Bestimmtheit, zuweilen auch an dogmatischer Korrektheit gewonnen hat, ist unzweifelhaft.

Der 1. Artikel, de peccato originis, enthält die Voraussetzungen für die Entscheidung im 2., de libero arbitrio. In sehr verständiger Weise werden beide Extreme abgewehrt: die falsche Verinnerlichung und die falsche Veräußerlichung des Begriffs der Erbsünde, die flacianische und die strigelsche Lehre — wie man sie wenigstens verstand.

Zwar hatte Flacius unterschieden zwischen der theologischen und der physischen Betrachtung des Menschen. Nach jener ist der Mensch — ursprünglicher Weise — Gottes Bild, nach dieser Leib und Seele. Nur im ersteren, nicht im letzteren Sinn hatte er die Sünde die Substanz des Menschen genannt, also nur als substantia formalis, nicht als substantia materialis. Es ist deshalb keine historisch richtige Darstellung seiner Lehre, wenn ihm

1) Vgl. z. B. die Verneinung aller Bereitung auf die Gnade aus natürlichen Kräften, auf dem Wege der Disciplin und dgl. im Torg. Buch. Bei Balthasar 5. Stück. S. 44. Heppe S. 39. — 2) Und so denn auch z. B. Frank die Theologie der Conc. Formel I, 137 f. — 3) Vgl. Balthasar Historie des Torg. Buchs, 3. Stück S. 37 f.

zugeschrieben wird, er habe auch Leib und Seele mit der Sünde schlechthin identificirt.[1] Aber doch diente die nöthige Korrektur des Sprachgebrauchs, zugleich ein wesentliches theologisches Interesse zu wahren, nämlich auch im Sünder noch das Werk Gottes zu sehen — wie es die Lehre von der Schöpfung, Erlösung, Heiligung und Auferstehung fordere.[2] Und es ist ein Verdienst des Bergischen Buchs gegenüber dem Torgauer, daß es an die Stelle der schwankenden und halben Vertheidigung des Sprachgebrauchs von accidens im letzteren[3] die entschiedene Rechtfertigung desselben setzt.

Nach der andern Seite hin wird verneint, daß die Erbsünde nur ein äußerliches Hinderniß für die Aktivität der vorhandenen geistlichen Kräfte sei, wie der Knoblauchsaft für den Magnet.[4] Ob damit Strigels Meinung richtig getroffen sei, wird man bezweifeln dürfen; aber der Gedanke selbst ist richtig, daß das Verhältniß der Erbsünde zum Menschen nicht als mechanisches, sondern als ein organisches zu denken sei.

Daraus folgt, daß nichts im Menschen von der sündigen Verderbung ausgenommen werden darf: nihil sanum.[5] Also erstreckt sie sich auf alles Wollen und Thun des Menschen und macht es sündig und unwerth vor Gottes Augen. Das ist eine unabweisbare Folgerung. Ist aber „nichts Gutes" im Menschen, so — folgert die K. F. — keine capacitas, aptitudo, habilitas u. s. w.[6] Der Zusammenhang der folgenden Worte — in rebus spiritualibus aliquid inchoandi, operandi u. s. w. — zeigt, daß damit das aktive Vermögen des Aufnehmens, nicht das Organ für die Erfahrung der Gnadenwirkungen Gottes, die capacitas activa, nicht die passiva verneint sein soll: so daß also der Strigelsche Satz habet quo excipiat, wenn richtig verstanden, innerhalb der Gränzen jener Verneinung Raum hat.

Diese Frage führt aber bereits zum Problem des 2. Artikels.

Die Voraussetzung der richtigen Antwort ist vor Allem die richtige Stellung der Frage. Die Fragestellung des Bergischen Buchs muß als eine Verbesserung der Fragestellung des Torgauer Buchs bezeichnet werden, und zwar nicht bloß als eine formale, sondern auch als eine sachliche. Denn für's Erste hält sich Chyträus in seinem Entwurf zu allgemein und nimmt zu viel vorweg, was erst in der Ausführung eine nähere Bestimmung erforderte. Da der Mensch auch nach dem Fall nicht ein Block u. s. w. sei[7],

1) Sol. decl. p. 650. Rechb. — 2) p. 646 sqq. — 3) Heppe, der Text u. s. w. S. 26. — 4) Sol. decl. p. 643, 22. — 5) Epit. p. 574, 8. — 6) Sol. decl. p. 643, 23. — 7) „Die eigentliche und fürnehmste Frage in diesem Artikel ist, ob wir Menschen (dieweil wir auch nach dem Fall nicht Stöcke oder Blöcke noch unvernünftige Thiere, sondern vernünftige Kreaturen Gottes mit Verstand und etlicher Maßen freiem Willen in äußerlichen Dingen und weltlichen Sachen begabt sind) auch in geistlichen Sachen belangend unsre Bekehrung zu Gott noch diese Kräfte und das Vermögen übrig haben, daß wir Gott recht erkennen, das Evangelium verstehen und glauben" u. s. w. Heppe a. a. O. S. 28 ff.

so frage sich, „ob dann der Mensch noch so viel freien Willens oder Vermögens, Tüchtigkeit, Geschicklichkeit, Fähigkeit von seiner ersten Erschaffung nach dem Falle vor seiner Wiedergeburt und Verneuerung übrig habe, daß er aus diesen seinen eignen natürlichen Kräften dem Beruf des heil. Geistes folgen, sich wiederum zu Gott bekehren oder zu seiner selbst ersten Bekehrung etwas mithelfen, die im Evangelio verheißene, angebotene Gnade annehmen, oder das Jawort dazu geben oder sonst etwas, viel oder wenig zu seiner Bekehrung, Gerechtigkeit und Seligkeit Heilsames gedenken, wollen, wirken oder mitwirken könne".[1]

Die Konkordienformel dagegen ließ die ersten Sätze mit Recht ganz weg, und zog die letzten in die kürzere Frage zusammen: was des unwiedergebornen Menschen Verstand und Wille in seiner Bekehrung und Wiedergeburt aus eignen und nach dem Fall übergebliebnen Kräften vermöge[2] u. s. w.: von welchem Gesichtspunkt aus dann der K. F. auch in Betracht kommt, was das Torgauer Buch als dritte Frage der Hauptfrage gleichgeordnet hatte: „was für einen befreiten Willen der Mensch in der Bekehrung durch Erneuerung des heil. Geistes bekomme und wie die Bekehrung geschehe".[3] Zum Andern ist der Gesichtspunkt selbst in der K. F. anders gefaßt. Das Interesse der vorhergehenden Redaktion ist der konkrete Prozeß der Bekehrung selbst — wie denn auch nachher noch dieß vielfach von den Rostockern, Wittenbergern, Pommern u. s. w. gegen die Schlußredaktion in der K. F. geltend gemacht wurde.[4] Sowohl in dieser Formulirung der Frage, wie in der ausführlichen Beantwortung derselben, in welcher die sittliche Natur des Menschen sehr nachdrücklich betont wird, ist die Nachwirkung der melanchthonischen Theologie leicht zu erkennen. Dagegen hat die K. F. die Frage mehr auf die von dem Vermögen der natürlichen Kräfte und von der causa efficiens der Bekehrung, als das eigentlich dogmatische Problem, concentrirt.[5]

Folgt aus der Lehre von der Erbsünde wie sie der 1. Art. darlegt, daß der Mensch, als in welchem nihil boni u. s. w. ist, sein Heil in keiner Weise selbst wirken kann, sondern Gott allein es wirken muß, so ist doch nicht

1) Heppe a. a. O. S. 35. — 2) Sol. decl. p. 655, 2. — 3) Heppe S. 37. — 4) Vgl. Balthasar Historie des Torg. Buchs 3. St. S. 52 ff. Ueber die Pommern speziell vgl. Balthasar Erste Sammlung einiger zur Kirchenhistorie gehöriger Schriften 1723: die Ausstellungen der Synoden zu Stettin und Wolgast am Torg. Buch im philipp. Sinn S. 327 ff. bes. 340 f., die der Stettiner Syn. v. J. 1578 am Conc. Buch S. 379 ff. In der 2. Sammlung 1725 vgl. die Erklärung der Pommerschen Kirchen aufs Torgische Bedenken 1577 S. 62 ff. 85. Bedenken u. s. w. v. J. 1578 S. 122 ff. — 5) Dadurch daß der status controversiae nicht in den Prozeß der Bekehrung selbst gesetzt wurde, war nach der Meinung der mehr melanchthonisch Gesinnten zu wenig der Gegensatz gegen die flacianische Lehre von der violenta impressio seu infusio novorum donorum betont, und fiel andrerseits auf die Melanchthonischen ein falsches Licht, als hätten sie ein natürliches Vermögen zur Bekehrung gelehrt, wie es doch nicht von ihnen behauptet worden sei. Vgl. Balthasar a. a. O.

minder gewiß, daß aus der Tatsache des subjektiven Heils die Möglichkeit solcher Heilswirkung folgt, eine Möglichkeit, welche nicht nur in Gottes Wille und Macht, sondern auch in der Fähigkeit des Menschen für ein solches Heil liegen muß: er ist — mit den Pommerschen Theologen zu reden — nicht bloß subjectum convertendum sondern auch convertibile. So tritt denn der Frage von der causa efficiens die andere zur Seite, wie sich jene Heillosigkeit und Heilsunfähigkeit des Menschen mit dieser Fähigkeit des Heilsempfangs vermittle. Dieses anthropologische Problem ist demnach das nächste. Es schließt eine negative und eine positive Seite ein.

Zunächst die negative. Wie weit erstreckt sich das sündige Verderben des Menschen? Wenn von der Verderbung durch die Sünde nichts im Menschen ausgenommen ist, so gibt es für den sündigen Menschen, wie er von Natur ist, nicht bloß kein Wirken und Wollen, sondern auch keine Möglichkeit des Guten. Das ist die nothwendige Folgerung des Vordersatzes. Ne scintillula quidem spiritualium virium.[1] Da nun alles Wollen und Thun des Menschen eine sittliche Bestimmtheit haben muß, so ist es, da es nicht gottgemäß ist, gottwidrig: naturale lib. arb. duntaxat ad ea quae deo displicent et adversantur activum et efficax est.[2]

Der Mensch ist demnach in diesem gottwidrigen Wollen Deo rebellis et inimicus[3], Deo et voluntati ejus hostiliter repugnat.[4] Nicht minder folgt daraus, daß der Mensch auch nicht das Gute wollen zu können vermag; denn sonst wäre auch die Möglichkeit der Wirklichkeit gesetzt. Also muß dem Menschen alle aptitudo, capacitas et facultas in rebus spiritualibus aliquid boni et recti cogitandi[5] etc. abgesprochen und behauptet werden, daß er nach dem Evangelium, der Gnade auch nicht begehrt.[6] Und auch wenn sie an ihn kommt, will er sie nicht und kann sie nicht wollen. Er kann den Widerspruch gegen sie von sich aus nicht überwinden und beseitigen. Erst die Gnade muß ihm geben, daß er sie annehmen kann.[7] Damit ist die Verwerfung alles Synergismus ausgesprochen[8] — ob historisch richtig, da auch Strigel von einer facultas credendi restituta und nicht etwa bloß excitata oder liberata sprach, kann man bezweifeln, aber jedenfalls sachlich richtig.

So geht die Konsequenz des Vordersatzes mit unabweisbarer Nothwendigkeit bis zur Verneinung der aktiven Bereitwilligkeit und Fähigkeit, die Gnade an- und aufzunehmen, also bis zur scheinbaren Verneinung eines Organs für die Gnade.

Aber diesen Sätzen muß eine Restriktion derselben hinzugefügt werden,

1) Sol. decl. 656, 7. — 2) A. a. O. — 3) p. 660, 17. — 4) p. 660, 18. — 5) p. 658, 12. — 6) p. 668, 45. — 7) p. 679, 83. 678, 78. — 8) Epit. p. 581, 11.

welche die K. F. zwar nicht ausschließt, aber auch nicht geltend macht und welche doch eine Reihe von bedeutsamen Folgerungen eröffnet.

Wenn das Bekenntniß sagt, daß der natürliche freie Wille nur zu dem, was Gott mißfällig und widerstreitend ist, aktiv wirksam sei[1], so ist dabei nicht an sachliche Objekte, sondern an das Thun und seine sittliche Bestimmtheit zu denken. Denn nicht das ist die logische Folgerung des Vordersatzes, demnach auch jenes Wort der K. F. nicht so zu verstehen, daß der Wille des Menschen sich nur auf solche Objekte richten könne, welche an sich und ihrer Natur nach böse sind, sondern dieß ist die Wahrheit, daß das Wollen des Menschen seiner sittlichen Bestimmtheit nach sündhaft ist, mag das Objekt desselben sein, welches es wolle. Es ist demnach durch die Sündhaftigkeit des Wollens nicht ausgeschlossen, daß das Objekt desselben ein gutes sei. Vielmehr kann dieß Objekt auch Gott selbst sein, welcher das Gute schlechthin und darum auch das höchste Gut des Menschen ist.

Wie nun aber? Findet nicht ein Zusammenhang zwischen dem Objekt des Wollens und der sittlichen Beschaffenheit desselben statt? Unfraglich. Da nun das natürliche Wollen, auch wo das Objekt desselben ein an sich gutes ist, nicht aufhört ein gottwidriges zu sein, so folgt daraus, daß das gottwidrige Wollen nicht die sittliche Wahrheit des an sich guten Objektes will. Die sittliche Bestimmtheit des Wollens wirkt bestimmend ein, zwar nicht auf die objektive Wirklichkeit des Gewollten an sich, aber auf die subjektive Wirklichkeit und Bedeutung, die es für den Wollenden hat. An sich kann selbst Gott Objekt des Wollens für den Sünder sein. Aber es ist dann der Gott, wie ihn der Sünder will, weil er ihn mit gottwidrigem Wollen will, nicht der Gott, wie er in Wahrheit ist. Wenn daher die K. F. so weit geht, selbst das desiderium gratiae[2] etc. dem natürlichen Menschen ab- und der Gnade zuzusprechen, so ist das zwar richtig gefolgert, aber nur dann, wenn der Ton auf gratia, evangelium u. s. w. gelegt wird. Ein cupere, desiderare eines Höheren, Besseren, Uebernatürlichen u. dgl. als etwas dem natürlichen Menschen schlechthin Unmögliches zu bezeichnen, sind wir durch die Wahrheit vom sündigen Verderben nicht berechtigt. Wohl aber ist es nicht das Gute selbst, welches der Mensch zu begehren vermag; denn die Beschaffenheit seines Begehrens wirkt bestimmend auch auf das Objekt seines Begehrens. Das Subjektive setzt zwar nicht erst das Objektive — denn dieß existirt an sich —; aber es modificirt die Gestalt desselben, die das Subjekt in sein Denken und Wollen aufnimmt. Also nur mit dieser Restriktion — auf welche unter den Späteren besonders Musäus mit Bewußtsein sein Augenmerk gerichtet hat — ist zu verstehen, was die K. F. von der ausnahmslosen Gottwidrigkeit dessen sagt, was der Mensch will.

1) p. 656, 7. — 2) p. 659, 14.

Wird nun auch durch diese Möglichkeit, auch sittlich gute Objekte des gottwidrigen Wollens zu haben, doch die Heillosigkeit des Menschen nicht aufgehoben, so ist nun die andere Frage, in wie weit ihm Heilsfähigkeit eigne. Der Mensch ist das subjectum convertendum.[1] So muß er die Möglichkeit der Bekehrung besitzen. Diese muß nicht bloß in der Macht Gottes, sie muß in der Beschaffenheit der Menschen selbst liegen. Zwar muß der Mensch erst durch Wirkung des heil. Geistes für denselben empfänglich werden: conversionis et gratiae dei ac vitae aeternae rursus capax particepsque fieri, non ex sua propria, naturali et activa aut efficaci habilitate, aptitudine aut capacitate;[2] aber er kann doch jener Gnade fähig und theilhaftig werden: also er besitzt capacitatem passivam.[3] Worin liegt diese? Und hat er ein inneres Organ für die Gnade?

Daß der Mensch Ohren des Leibes hat, das Wort zu hören[4], hilft ihm nichts, wenn ihm das innere Gehör dafür fehlt. Zwar muß der heil. Geist erst das Gehör erwecken, aber daß er es erwecken kann, hat zur Voraussetzung eine Beschaffenheit des Menschen, welche das verstattet. Daß Gott den Menschen zur Freiheit und zum Heil bestimmt und geschaffen hat[5], reicht auch nicht aus; wenn nicht dieser göttlichen Bestimmung eine menschliche Wirklichkeit entspricht, welche ihre Realisirung ermöglicht. Diese Ermöglichung findet das Bekenntniß in der geistlich-sittlichen Natur des Menschen. Er ist rationalis creatura[6], er hat ein gewisses Vermögen sittlicher Selbstbeherrschung[7]; es hat der Mensch seinen besonderen modus agendi, im Unterschied von den unpersönlichen Kreaturen, in welchen Gott mit seinem Wirken eingeht.[8] Aber damit Gottes Wort hieran anknüpfen könne, muß hierin auch ein Anknüpfungspunkt für ein inneres Wirken Gottes liegen. Der Mensch muß noch ein inneres Verhältniß zu Gott haben und daran ein Organ für die Einwirkungen Gottes besitzen. Zwar, wenn die sündige Verderbung sich durch den ganzen Menschen erstreckt, so ist auch dieses Organ für die göttliche Einwirkung jener Verderbung nicht entnommen; aber vernichtet ist es dadurch nicht.

Dieser Gedanke liegt einer Reihe von Ausführungen der K. F. zu Grunde, ohne bestimmt ausgesprochen und zur vollständigen Anerkennung gebracht zu sein. Wie wir vorher bei der negativen Seite der anthropologischen Frage eine Beschränkung hinzufügen mußten, so hier bei der positiven Seite eine Vervollständigung — so jedoch, daß beide nur in bestimmter Weise aussprechen und geltend machen, was die K. F. selbst bereits in sich schließt.

Wenn die K. F. eine obscura scintillula der Erkenntniß Gottes

1) p. 681, 90. — 2) p. 662, 22. — 3) p. 662, 23. — 4) p. 662, 24. — 5) p. 662, 22. 23: quod scilicet verti potest ad bonum — et fieri revera liberum ad quod creatus est. — 6) p. 661, 19. — 7) 663, 26. — 8) p. 673, 62.

und seines Willens statuirt[1], so anerkennt sie damit ein inneres Verhältniß zu Gott, welches die ermöglichende Voraussetzung des Gnadenverhältnisses ist. Zwar ist jenes so in die Verkehrung hineingezogen, daß es den Menschen nicht zur Wahrheit des Verhältnisses zu Gott bringt, sondern einer Erneuerung bedarf, um dem Menschen nicht eine Hinderung, sondern ein Mittel der gottgemäßen Gotteserkenntniß zu werden. Aber doch knüpft die Erneuerung der Erkenntniß an dem an was da ist. Nicht minder wenn die K. F. dem natürlichen Menschen nicht bloß die Möglichkeit, das Evangelium zu hören zuschreibt, sondern auch aliquo modo meditari[2], so wird zwar das Evangelium demselben bei aller meditatio eine Thorheit bleiben, von der er nichts wissen will[3], aber trotzdem hat dieselbe einen geistigen Sinn und ein sittliches Interesse für die Fragen der Religion zur Voraussetzung, welches bei aller seiner Verkehrung und Erneuerungsbedürftigkeit die Anknüpfung und das Organ für die Einwirkung der Gnade bildet.

Was in der K. F. nur wenig angedeutet ist, ist im Torgauer Buch, wenigstens in etwas stärkerem Maße enthalten. Viermal nach einander streicht die K. F. die Aeußerung der Torgauer Formel, daß der natürliche Mensch das Evangelium betrachten könne und müsse[4]; nicht minder betont diese entschiedener als jene den modus agendi und daß auch der Gefallene nicht als ein Stock oder Block vom heil. Geiste behandelt werde[5], in Sätzen, welche die K. F. gestrichen hat. Allerdings sind diese Verschärfungen der Lehrdarstellung mehr Differenzen der Darstellung als der Lehre selbst. Es sollte der mögliche Mißverstand solcher Worte abgewehrt werden[6], ohne daß dadurch die als Voraussetzung, wenn auch als unausgesprochene Voraussetzung, zu Grunde liegende Anschauung verneint würde.

Daß auch zwischen dem Gefallenen und Gott noch ein Verhältniß stattfindet, welches den Anknüpfungspunkt für das neuherzustellende Verhältniß in Christo Jesu bildet — das führt über die capacitas passiva nicht hinaus zu einer capacitas activa oder facultas applicandi se ad gratiam; der Mensch bleibt immer das subjectum convertendum, und die Erneuerung bleibt ihrer Begründung und ersten Bewirkung nach eine reine That Gottes im heil. Geiste, aber jene passive Kapacität bestimmt sich doch näher als eine nicht bloß naturhafte, sondern im Verhältniß des Menschen zu Gott begründete. Frank hat Heppe's Ausdruck capacitas moralis für eine Verkehrung

1) p. 657, 9. — 2) p. 662, 24. Etwas stärker p. 671, 54. 55: si — homines (verbum) diligenter et serio auscultaverint illudque meditati fuerint. — 3) p. 662, 24. — 4) Heppe a. a. O. S. 54. 55. 56. Vgl. darüber Balthasar a. a. O. 3. Stück S. 66. 4. Stück S. 33 f. Uebrigens ist der Ausdruck „etlicher Maßen betrachten" nicht bloß an der einen Stelle p. 662, 24 die Frank S. 219 angibt stehen geblieben, sondern findet sich auch 671, 54 u. 55. — 5) Heppe S. 56—58. — 6) Vgl. hierüber Balthasar a. a. O. 5. Stück S. 37.

der Lehre unsrer Alten erklärt.[1] Und er ist allerdings eine solche, wenn man ihn von einer besonderen sittlichen Selbstbereitung auf die Gnade etwa im Sinn des meritum de congruo versteht.[2] Aber dann ist er doch richtig, wenn er dazu dienen soll, jene capacitas passiva als eine ethische, das ist im *sittlichen* Wesen der menschlichen Persönlichkeit begründete, näher zu bestimmen.

Wenn Beides, jene Restriktion wie diese Vervollständigung, im Sinn der K. F. selbst ihren Bestimmungen von uns hinzugefügt wird, so werden sich daraus weitere Folgerungen ziehen lassen, welche die K. F. nicht zieht. Kann, wie wir dort sahen, der natürliche Mensch nicht minder Gott wollen, wie er das Vergängliche oder das Sündhafte will, und besteht, wie wir hier sehen ein Verhältniß des Gefallenen zu Gott, welches in sein Bewußtsein eintritt, welches es also auch wollen kann — nur daß er jenes wie dieses immer nur gottwidrig, also nicht in seiner Wahrheit will —: so ergibt sich dadurch eine Verschiedenheit der Menschen, je nachdem ihr Wollen das Eine oder das Andere zum Objekt hat. Dadurch entstehen sittliche Unterschiede unter den Menschen und wir werden sagen dürfen, daß ihnen entsprechend die Einen näher, die Andern ferner vom Reiche Gottes stehen. Das ist keine Bereitung auf die Gnade im eigentlichen Sinn, denn die gottwidrige Sinnesrichtung bleibt immer als eine, die erst durch die Macht der Gnade überwunden werden muß. Aber es ist doch eine verschiedene Voraussetzung für diese Gnadenwirkung innerhalb jener Sphäre der Gottwidrigkeit des natürlichen Menschen.[3] Es handelt sich hier nicht um Tugenden od. dgl. im gewöhnlichen Sinn, sondern um das innere Verhältniß zu Gott. Aber eben darum ist dieß ein Gebiet, welches sich unter die Kategorie der justitia civilis nicht subsumiren läßt. Dieß ist ein unzureichender Ausdruck und Begriff für die viel innerlicheren Beziehungen, welche hier in Betracht kommen. Durch seine Tugenden kommt Keiner dem Reich Gottes nahe. Die Zöllner und Huren stehen ihm näher als die Pharisäer. Es ist ein innerliches Verhältniß zu Gott, wodurch diese Stellung bedingt ist, welche die Sünder in verschiedenem Grade δεκτούς, aufnehmbar macht. Man könnte dieß allerdings eine capacitas moralis in einem noch spezifischeren Sinn, als er oben bestimmt wurde, nennen.

Geht man aber einmal so weit, so wird das noch weiter führen müssen. Denn das Bewußtsein unsres sündigen Verderbens ist doch zu lebhaft in uns, als daß es uns anzunehmen verstattete, daß auch nur diese Möglichkeit inneren Verhaltens auf das selbsteigene Thun des Menschen ex se tan-

1) Die Theologie der K. F. I, 203. Heppe Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 450. — 2) Vgl. die Abwehr desselben im Torgischen Buche bei Balthasar 3. Stück S. 44. Heppe S. 39. — 3) Vgl. was das Torg. Buch über das Gesetz und die Disciplin als paedagogia ad Christum sagt a. a. O.

quam ex se zurückgeführt werden könne. Wir werden genöthigt werden, Wirkungen Gottes auch im Gebiet des natürlichen Lebens, und zwar nicht bloß eine Pädagogie Gottes im Großen und Ganzen, welche dann auch im Einzelleben reflektirt, sondern auch innerliche Gotteswirkungen im Verhältniß Gottes zur einzelnen Seele anzunehmen, die wir als Gnadenwirkungen im weiteren Sinn bezeichnen dürfen, weil sie in Beziehung zum Gnadenwillen in Christo stehen. Die K. F. kennt die gratia praeparans, praeveniens u. s. w. nur als erstes Moment der gratia applicatrix Sp. scti. Von einer gratia im Gebiet des natürlichen Lebens weiß sie nichts; auch von keiner Gotteswirkung, welche über den allgemeinen concursus hinausginge. Der natürliche Mensch ist ihr nicht eine Abstraktion[1] — der Mensch abgesehen von allen Gotteswirkungen[2] — sondern der konkrete Mensch[3], sogar auch unter dem Gesetz[4], aber dieser konkrete Mensch, wie ihn die K. F. faßt, ist an sich ein Abstraktum, denn er ist in Wirklichkeit nicht ohne jene Gotteswirkungen, welche die K. F. ignorirt.

Von dem Allen enthält die K. F. allerdings nichts. Aber sie schließt es auch, wenn ich recht sehe, nicht aus. Vielmehr werden ihre eignen Sätze diese Ergänzungen fordern.

Das nenne ich die Antwort der K. F. auf die anthropologische Frage nach dem Vermögen des natürlichen Menschen in Bezug auf die spiritualia d. h. das Leben im heil. Geist, also in Bezug auf die Gottesgemeinschaft und ihre Bethätigung.

Die zweite Frage ist die soteriologische: wie nämlich die Bekehrung und Wiedergeburt selbst zu Stande komme.

Ein genauerer Sprachgebrauch wird Bekehrung und Wiedergeburt unterscheiden müssen. Wir sind gewohnt, dem konstanten Sprachgebrauch der Schrift entsprechend, jene im medialen, diese im passiven Sinn zu verstehen: wir werden wiedergeboren, aber wir sollen uns bekehren. Die K. F. gebraucht beide Ausdrücke identisch, von der Erneuerung, die mit dem Menschen vorgehen muß überhaupt. Zwar das Torgauer Buch spricht öfter medial, aber das Bergische Buch hat daraus die passive Redeweise gemacht.[5] Denn es handelte sich um die erste Begründung unsrer Erneuerung. Die Frage ist de causa efficiente.[6] Da war es denn keine Frage, daß nur Gott, nicht auch der gottwidrige Wille, causa efficiens conversionis seu regenerationis sein könne. Mit großer Schärfe schließt die K. F. alle diejenigen Gedanken und Redeweisen aus, welche das natürliche Wollen des Gefallenen

1) So Thomasius das Bekenntniß u. s. w. S. 142. Vgl. außerdem S. 138. 145. — 2) Hofmann Schriftbeweis I, 570. — 3) „Der Mensch, der natürliche Mensch, der alte Adam, Fleisch, des Menschen Herz, freier Wille, fleischlicher Sinn und dergl.: welche zumal alle gebraucht werden für den ganzen Menschen mit seinem natürlichen Verstande, Willen und Herzen und Kräften" u. s. w. Torg. Buch, Balthasar 3. Stück S. 42. Heppe S. 38. — 4) A. a. O. — 5) Vgl. z. B. Heppe S. 65. — 6) Sol. decl. p. 676, 71.

irgendwie mit zur causa efficiens machen und ihm von vornherein eine cooperatio zuschreiben könnten: ad conversionem suam prorsus nihil conferre potest.[1] — Dahin gehört denn die Zurückweisung der facultas applicandi se ad gratiam[2] und der vielgebrauchten Sätze der griechischen Lehrer Deus volentem trahit und ähnl.[3] Das Torgauer Buch hatte sich begnügt, sie zurechtzustellen[4]; aber die Bergische Formel hat sie schlechthin verworfen, weil sie ursprünglich (originaliter a primis autoribus) einer falschen Meinung dienten. Daran haben bekanntlich die melanchthonischen Theologen, besonders die Pommerschen, schweren Anstoß genommen.[5] Und allerdings, so berechtigt auch die Vorsicht des Bergischen Buchs war, so forderte sie doch nicht die Beseitigung jener Erklärung im Torgauer Buch, sondern konnte mit derselben wohl verbunden werden.

In diesem Sinn der alleinigen Kausalität Gottes will dann die K. F. den von ihr adoptirten Ausdruck Luthers verstanden wissen: hominem in conversione sua pure passive se habere[6], nämlich hominem ex se ipso aut naturalibus suis viribus non posse aliquid conferre ad suam conversionem.[7] Es handelt sich also hiebei nur um die Kausalitätsfrage, nicht um eine Zeitfrage. Damit erledigt sich das Bedenken, das man wiederholt ausgesprochen hat[8], daß es mit der sittlichen Natur der Persönlichkeit im Widerspruch stehe, ihr Verhältniß zu einer sittlichen Einwirkung auf sie als das der Passivität zu denken. Allerdings wird sie durch jede sittliche Einwirkung zur Aktivität bestimmt und es kann kein zeitausfüllender Moment gedacht werden, in welchem sie in concreto bloß passiv wäre, da auch das Empfangen und Aufnehmen — das passive se habere Luthers im älteren Sinn — ein aktives Verhalten ist. Aber hier handelt es sich nur um die inneren Kausalverhältnisse der Faktoren des sittlichen Prozesses. Und da gilt es denn, daß jedes entsprechende Verhalten des Menschen das Wirken der Gnade zur Voraussetzung habe, und zwar nicht bloß so, daß es durch dasselbe veranlaßt, sondern so, daß seine aktive Möglichkeit erst dadurch gewirkt ist — ähnlich wie wir auch sonst erfahren, daß gewisse Bewegungen des Gemüths u. dgl. in uns hervorgerufen werden, aus denen heraus wir dann denken, wollen und handeln.

Nichts anderes als dieses pure passive will der andere Ausdruck: truncus aut lapis. Der Mensch sei zwar eine creatura rationalis, aber in geistlichen Dingen sei er nur ein Block und trage zu seiner Bekehrung so wenig bei als ein solcher, ja er sei noch schlimmer, da er widerstrebe.[9] Diesen Ausdruck hat man viel angefochten, auch Freunde der K. F. haben

1) Sol. decl. p. 671, 59. — 2) p. 678, 78. — 3) p. 680, 86. — 4) Heppe a. a. O. S. 67 ff. — 5) Vergl. hierüber Balthasar a. a. O. 5. St. S. 37 ff. — 6) Sol. decl. p. 680, 89. — 7) p. 681, 89. — 8) Besonders J. Müller Stud. und Krit. 1856, I, S. 547 ff. — 9) Sol. decl. p. 672. 673, 59. 661, 20. 662, 24.

ihn beklagt[1], Andere ihn vertheidigt.[2] Wie er gemeint sei, ist allerdings unfraglich. Er ist deutlich genug nur auf die Gränzen jener Vergleichung beschränkt und dadurch gegen allen Mißverstand gesichert. Das Torgauer Buch hat zwar dieselbe Vergleichung[3], aber zu wiederholten Malen führt es nicht minder aus, in wiefern der Mensch nicht ein Block u. s. w. sei[4], während im Bergischen Buch diese Stellen gestrichen wurden. Man wird das kaum für einen Gewinn achten können, obgleich es an der Sache selbst nichts änderte.

Meines Erachtens war der Ausdruck unvermeidlich. Er hatte eine zu bedeutende Rolle in den vorhergehenden Streitigkeiten gespielt, als daß er hätte umgangen werden können. Die K. F. mußte eine bestimmte Position dazu einnehmen und so denn die Wahrheit in dieser Vergleichung anerkennen. Aber nur unter dieser historischen Rückbeziehung sollte das geschehen sein. Denn an sich — werden wir bekennen müssen — ist der Ausdruck ein unglücklich gewählter, und es stand dem Bekenntniß wohl an, seinen Gebrauch für weiterhin abzulehnen und zu widerrathen. Es ist ein Unterschied zwischen der Sprache des Gefühls und der des dogmatischen Gedankens. Jene hat das Recht, einzelne Seiten einer Sache mit Ignorirung der andern zum Ausdruck zu bringen. Diese darf die einzelnen Seiten nur so ins Wort fassen, daß sie für die andern wenigstens Raum läßt. Was in der Sprache des Gefühls Wahrheit ist, kann, wenn es ohne Weiteres zum dogmatischen Ausdruck gemacht wird, unrichtig oder wenigstens mißverständlich werden. Auch war jener Ausdruck so sehr charakteristisch für den Flacianismus gegeworden, dessen Irrthümer über die Wirkungsweise Gottes sich damit verbanden, daß damit die K. F. schon um deßwillen hätte Scheu tragen sollen, ihn ohne Weiteres herüber zu nehmen, um nicht den Schein einseitiger Parteinahme in einer Sache auf sich zu laden, in welcher Wahrheit und Irrthum auf beide Seiten gleicherweise vertheilt war. Der Ausdruck bedarf doch auch zu vieler Einschränkungen, als daß er geeignet wäre den Gedanken entsprechend und ohne die Gefahr des Mißverstandes zu bezeichnen. Zwar spricht die Schrift von einem steinernen Herzen, um mit diesem Bild seine Unempfindlichkeit zu schildern. Aber das kann man doch nur sehr uneigentlich zu einem allgemeinen Ausdruck für den natürlichen Menschen in seiner Beziehung zur Gnade erheben. Man hat sich zwar auch darauf berufen[5], daß die Schrift den Menschen mit dem Thon, Gott mit dem Töpfer vergleiche (Röm. 9, 20.). Allein man übersieht dabei, daß hier nicht von inneren sittlichen Verhältnissen die Rede ist, sondern von der geschichtlichen Verwendung des Menschen im Dienst der Regierungsabsichten Gottes.

1) Thomas. das Bekenntniß der ev. luth. Kirche. S. 143. — 2) Frank die Theol. der K. F. S. 138 ff. — 3) Heppe S. 46. 47. — 4) A. a. O. S. 29. 58. — 5) Auch noch Frank die Theol. der K. F. S. 139 f. 200.

Der erste Satz der Antwort auf die soteriologische Frage ist also der von der alleinigen Kausalität Gottes in der wirksamen Begründung der inneren sittlichen Erneuerung.

Der andere betrifft die Mittel hiefür: Wort und Sakrament. Die nachdrückliche Betonung derselben von Seiten der K. F. will den sittlichen, nicht magischen, Charakter jener Einwirkung Gottes und des dadurch hervorgerufenen Prozesses der Erneuerung wahren.[1] Das Wort ist die göttliche Macht, durch welche der heil. Geist Erkenntniß, Wille und Herz des Menschen trifft, in Bewegung setzt und umwandelt[2], so daß die Wirkungsweise Gottes auf die geistig sittliche Natur des Menschen eingeht.[3] Das Verhältniß des Geistes zum Wort — ministerium et organon Sp. scti — bringt es mit sich, daß das Wort von der Wirkung des Geistes nicht bloß unter Umständen begleitet sein kann, sondern wirklich begleitet ist — per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur[4] —, so daß also motus inevitabiles anerkannt werden müssen, deren Wirkung ist, daß der Mensch die Gnade annehmen und ergreifen kann. Nicht gegenüber dem an den Menschen erst kommenden, sondern dem an ihn gekommenen und wirkungskräftig gewordenen Wort, findet im Wollen oder Nichtwollen dieser wirksamen Gnade die Selbstbestimmung des Menschen statt, welche über sein Verhältniß zu Gott und sein ewiges Geschick entscheidet: das ist die Meinung der K. F. gegenüber dem Synergismus.[5] Erst nach jener Wirkung der Gnade kann der Mensch das Jawort sagen.[6]

Die Befreiung zu solcher sittlichen Selbstentscheidung setzt die K. F. bereits an den Anfang des Lebens in der Taufe[7], so daß denn ein großer Unterschied zu machen sei zwischen Getauften und Nichtgetauften: jene sind wiedergeboren, haben also ein liberatum arbitrium.[8] Damit scheint die ganze Frage über das lib. arb. ihre praktische Bedeutung innerhalb der Christenheit verloren zu haben, da hier der natürliche Mensch gar nicht mehr existirt, so daß denn hier alle die praktischen Motive Melanchthons unmittelbar ihre Anwendung finden. Aber vielmehr diese Berufung auf die Taufe hat so gut wie keine praktische Bedeutung, da doch fast alle aus der Gnade wieder fallen und sich erst von ihren Sünden zu Gott wieder bekehren müssen[9], wenn auch Gott auf Grund der Taufe in einem Gnadenverhältniß zu ihnen bleibt. Nur das kann man sagen, daß ein Christenmensch im Zusammenhang mit seiner Taufe von Jugend auf so viele christliche Eindrücke und Einwirkungen des Geistes erfährt, daß man ihn allerdings nicht ohne Weiteres

1) Sol. decl. p. 669, 48. 670, 50 ff. — 2) p. 671, 54. 672, 66. — 3) quod Deus alium modum agendi habeat in homine, utpote in creatura rationali etc. p. 673, 62. — 4) p. 672, 56. 671, 55. — 5) p. 679, 83. — 6) p. 658, 13. 659, 14. — 7) p. 659, 16. — 8) p. 675, 67. — 9) Vgl. p. 675, 69.

mit dem natürlichen Menschen wird identificiren können, wenn er sich nicht mit Bewußtsein derselben erwehrt oder entledigt hat. Aber diese Eindrücke und Einwirkungen sind eben Formen der göttlichen Berufung durch das Wort, welche an das werdende Bewußtsein des Menschen ergehen.[1]

So bleibt es also nicht bloß an sich betrachtet, sondern auch für die konkrete Wirklichkeit gültig, daß das Wort der Berufung das Herz treffen und durch die neue Bewegung, die es hervorruft, die Erneuerung beginnen muß, auf welche dann der Mensch in Kraft dieser Wirkung selbst eingeht und sie so zu seinem persönlichen inneren Verhalten gegen Gott macht. So ist also der Anfang der Erneuerung allerdings Gottes alleinige und nicht zugleich des Menschen That. Diese letztere hat vielmehr jene zur Voraussetzung. In diesem Sinn macht die K. F. durchweg Gott zum wirkenden Subjekt der conversio und gebraucht nur die passive Redeweise (der Mensch wird bekehrt) statt der schriftgemäßeren medialen. Es ist aber hiebei die conversio immer von dem grundleglichen Anfang der renovatio verstanden, und auch dieser nicht im Sinn eines zeitausfüllenden Aktes, sondern unter dem Gesichtspunkt der causa efficiens[2]; noch weniger ist mit ihr der gesammte Prozeß bezeichnet, in welchem sie zu Stande kommt. Dawider würden allerdings jene Instanzen gelten, die man von der sittlichen Natur der menschlichen Persönlichkeit hergenommen hat, in deren Wesen es liegt, in concreto niemals bloß ein subjectum patiens zu sein, sondern durch alle innere Einwirkung zu eigner innerer Aktivität angeregt zu werden. Aber so meint es auch die K. F. nicht. Zwar lautet ihr Ausdruck öfter so, als trete die sittliche Aktivität des Menschen erst ein, wenn die Bekehrung geschehen sei: quando homo est conversus —, tunc vult bonum[3], et post conversionem hominis renati non est otiosa.[4] Aber man hat ein Recht, dieß im Sinne der K. F. selbst als eine ungenaue Darstellungsweise zu bezeichnen[5], welche eine Nachwirkung der flacianischen Fragestellung ist. Seinen entsprechenderen Ausdruck hat der Gedanke in den bekannten Worten gefunden: quam primum Sp. s. — opus suum regenerationis et renovationis in nobis in-

---

1) Die spätere Dogmatik bezeichnet die Bekehrung des Getauften als conversio secunda: in qua homo, quia renatus est, etsi prolapsus in peccatum mortale gratiâ divinâ exciderit, nonnullas tum intellectus tum voluntatis adhuc vires habet et regenerationis sacramento reliquas (Calov Syst. T. X p. 15). Hier findet daher nach der Lehre der späteren Dogmatik cooperatio statt. Um so mehr gilt also dann, was oben erinnert wurde, daß dann die ganze Frage, die doch nur von der conversio prima handelt, innerhalb der Christenheit ihre praktische Bedeutung völlig verloren hätte. Der Fehler liegt in der Verwechslung der durch die Taufe geschehenden regeneratio mit dem Bewußtseinsakt der conversio und in der Loslösung der Taufe von den nachfolgenden Einwirkungen, durch die doch erst auch die Taufe für die thatsächliche sittliche Lebensentwicklung Wirkung und Bedeutung erhält. — 2) Vgl. die treffliche Darstellung p. 676, 71. 72. — 3) p. 673, 63. — 4) Epit. 582, 17. — 5) Gegen Preger's Berufung auf diese Sätze, Flacius II, 224.

choavit, — tunc cooperari possumus et debemus[1]: wonach also die Bekehrung selbst nicht zu Stande kommt ohne die Cooperation des Menschen, welche alsbald eintritt oder eintreten soll, sobald er nur die erste befreiende und in Bewegung setzende Einwirkung des Geistes erfahren hat. Bis in die allerersten Anfänge der Erneuerung wird die freie Selbstthätigkeit des Menschen verlegt, nur daß sie eben auch hier durch die Einwirkung des Geistes begründet ist.[2] So werden wir also im Sinn der K. F. sagen dürfen, daß von der ersten scintillula fidei und dem ersten desiderium gratiae an der concursus trium causarum bonae actionis gelte. Zwar hat die K. F. den betreffenden Passus des Torgauer Buchs[3] weggelassen, und es wäre vielleicht gerechter gewesen, die Wahrheit seiner Formel von den drei Ursachen auch im Ausdruck anzuerkennen; aber die Sache selbst spricht die K. F. mit genügender Deutlichkeit und Entschiedenheit aus.[4]

Zwar wird dem heil. Geist nicht bloß der Anfang, sondern auch die Vollendung der Erneuerung zugeschrieben[5]; aber dieß ist im Gegensatz zum natürlichen, nicht zum erneuerten Willen gesagt. Was aber diesen und sein Verhältniß zum heil. Geist anlangt, so muß es als eine Verbesserung angesehen werden, daß, während das Torgauer Buch den heil. Geist und den neuen Menschen „neben“ einander zu stellen liebt[6], die K. F. diese Redeweise vermeidet und auch bestreitet[7]: denn der heil. Geist geht nur auf den Bahnen unsres eignen Denkens und Wollens, so daß er von demselben nicht empirisch kann gesondert werden. Aber ebensowenig neben den alten Menschen stellt die K. F. den neuen, wie zwei parallele Größen, wie dieß Flacius gethan, sondern sie läßt den alten umgewandelt werden in den neuen, sie nimmt die creatio novi cordis im Sinn der renovatio.[8] Dadurch wird der sittliche Charakter der Umwandlung gewahrt. Nur wird die fortwährende Bedingtheit des neuen Lebens durch die wirksame Gegenwart des Geistes Gottes dabei, und mit Recht, festgehalten: wir würden nicht einen Augenblick im Gehorsam bestehen, wenn Gott seine Gnadenhand zurückzöge[9], so daß also alles unser Mitwirken nicht neben der göttlichen Geisteswirksamkeit hergeht, sondern in und aus ihr geschieht, in und aus dieser aber je länger je mehr alles innere Widerstreben des natürlichen Herzens überwindet.[10]

Diese Lösung des soteriologischen Problems, wie sie die K. F. vollzieht, enthält zugleich die nöthigen Voraussetzungen für eine richtige Lösung des

1) p. 674, 65. — 2) p. 659, 14. — 3) A. a. O. S. 61. — 4) Bes. p. 674, 65. 66. — 5) p. 663, 25. — 6) Vgl. a. a. O. S 59. 69. — 7) quasi homo conversus una cum Sp. scto eo modo cooperaretur, quemadmodum duo equi simul una currum trahunt. p. 674, 66. — 8) ut ex intellectu caecato illuminatus fiat intellectus et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas. Et hoc ipsum scriptura vocat novum cor creare. p. 673, 60. 675, 70. — 9) p. 674, 66. — 10) p. 679, 82. 674, 64.

prädestinatianischen. Man hat zwar oftmals der K. F. vorgeworfen, daß ihr 2. und ihr 11. Artikel nicht zusammenstimmen. Die Beantwortung der prädestinatianischen Frage im 11. Artikel sei zwar eine glückliche Inkonsequenz, aber eine Inkonsequenz. Die logische Folgerung aus dem 2. Artikel sei die absolute Prädestination. Denn wenn der Mensch zu seinem Heil gar nichts beitragen könne, so werde alle Entscheidung über das ewige Geschick der Einzelnen lediglich in Gottes Hand gelegt. Denn die K. F. läßt zwar dem natürlichen Menschen das Vermögen, das Wort äußerlich zu hören; aber dieses rein äußerliche Thun ist ohne eigentliche sittliche Bedeutung; an diesem dünnen Faden kann nicht das ganze Gewicht der Ewigkeit hängen.[1]

Gewiß nicht. Und doch kennt die K. F. ein sittliches Verhalten, welches entscheidend ist, und entnimmt damit die Entscheidung über das ewige Geschick der Einzelnen einer unbedingten Auswahl Gottes. Nur setzt die K. F. jene Entscheidung nicht vor, sondern nach der erneuernden Wirksamkeit Gottes und läßt sie erst durch diese ermöglicht werden. In der efficacia des Worts[2] ist es begründet, daß es jedenfalls seine Wirkung thut. Dem kann sich der Mensch nicht entziehen. Auf Grund derselben tritt nun die Entscheidung ein. Denn auf der einen Seite potest oblatam gratiam apprehendere, auf der andern operationi et motibus Sp. scti, quae per verbum fiunt, contumaciter et perseveranter repugnare etc.[3] So macht also Gott Allen die Bekehrung möglich[4], so Vielen er nur sein Wort nahe kommen läßt. Warum er aber nicht jederzeit an Alle sein Wort ergehen läßt, ist eine Frage nicht der Prädestination, sondern der Weltregierung.

In jenem „potest" liegt der Unterschied von Augustin und die Ausbeugung von seiner prädestinatianischen Bahn. Würde Gott das Ergreifen des Heils, den Glaubensgehorsam, die Bekehrung — das Wort im Sinn des gegenwärtigen mehr biblischen Sprachgebrauchs genommen — selbst wirken, so wäre allerdings der Prädestinatianismus unvermeidlich. Aber er wirkt nach der K. F. so erneuernd, daß er dadurch dieses entscheidende Selbstverhalten gegen die Gnade wirksam möglich macht. Zwar lautet die Darstellung der K. F. öfter so, als ob Gott allein Alles wirke.[5] Aber diese Aeußerungen erhalten ihre nähere Bestimmung durch jenes potest apprehendere und das früher besprochene quam primum inchoavit. Man muß aller-

1) Besonders J. Müller die evangel. Union u. s. w. S. 209—215 und öfter. Vgl. auch Schweizer Centraldogmen I, 488 ff. Gieseler Kirchengeschichte III, 2, 301. — 2) p. 671, 55. 672, 56. — 3) p. 679, 83. — 4) Vgl. auch Chemn. Ex. Conc. Trid. ed. Preuss p. 133: facit enim (sc. Sp. scts) ut velimus et possimus intelligere, cogitare, desiderare, assentire, accipere etc. — 5) hominis conversionem non tantum ex parte, sed totam prorsus esse operationem, donum et opus solius Sp. scti. p. 681, 89.

dings anerkennen, daß sich die Darstellung der K. F. nicht vorsichtig genug innerhalb der Gränzen des nöthigen Maßes hält. Das mag wohl eine Nachwirkung der Weise der damaligen Streitliteratur sein, welche die Entschiedenheit in die möglichst starke und übertriebene Redeweise setzte, mit der man die Gegensätze darstellte und vertrat.

Noch bedenklicher zwar lautet es, wenn die K. F. einmal sagt: trahit Deus quem convertere decrevit.[1] Darnach schiene der Rathschluß Gottes ein Beschluß über die Einzelnen zu sein und ihrem Verhalten nicht bloß zeitlich, sondern auch kausaliter voranzugehn. Dann wäre allerdings die absolute und partikulare Prädestination unvermeidlich. Daß es aber nicht so gemeint ist, verstehen wir aus der anderweitigen Darstellung, welche die publica praedicatio hervorhebt, durch welche sich Gott seine Kirche sammelt, so daß er, bei der Wortverkündigung mit seiner Gnade gegenwärtig, Buße und Glaube wirkt[2] u. s. w. Jedoch der Ausdruck ist allerdings geeignet, auf prädestinatianische Irrwege zu führen. Es äußert sich darin die von Altersher in der Theologie herrschende irrige unmittelbare Beziehung des göttlichen Rathschlusses auf die Einzelnen, deren Nachwirkungen auch in der Darstellung des 11. Artikels noch sichtbar sind.[3]

Es soll demnach hierdurch die Wahrheit von der Selbstbestimmung des Menschen für die Heilsgnade nicht beeinträchtigt werden; nur daß diese selbst erst als durch die Wirkung des Wortes ermöglicht zu denken ist. Hierher also verlegt die K. F. die Entscheidung. Das Verhalten gegen die kräftige Selbstbezeugung des Wortes ist der kritische Moment.

Nun geht allerdings die K. F. auch weiter zurück und stellt auch an den natürlichen Menschen Forderungen, deren Leistung nicht ohne Zusammenhang mit seinem ewigen Geschick steht: er soll das Wort hören und lesen, in die Kirche gehen u. s. w.[4]; wer die Gnadenmittel verachtet, dem geschieht nicht Unrecht, wenn er nicht erleuchtet u. s. w. wird.[5] Also kann und soll der natürliche Mensch das Wort nicht verachten. Das setzt offenbar die Möglichkeit eines inneren Interesses für das Wort u. s. w. voraus. Es ist noch nicht der Anfang der Bekehrung, der Mensch kommt nicht über die Gränzen seines natürlichen Standes hinaus; aber er tritt den Grenzen desselben doch näher: er ist ein Suchender. So spricht denn auch die K. F. zuweilen so, als ob schon vor der Wirkung des Wortes ein cupere aeternam salutem stattfinden könnte[6], da doch dieß — im eigentlichen Verstande genommen —

1) 673, 60. — 2) p. 670, 50. — 3) Vgl. verum etiam omnes et singulas personas electorum (qui per Christum salvandi sunt) clementer praescivit, ad salutem elegit et decrevit etc. p. 803, 23. — 4) p. 671, 53. — 5) p. 672, 58. — 6) Hanc verbi praedicationem audire oportet omnes, qui aeternam salutem consequi cupiunt. p. 670, 52. Vgl. auch auditoris currere et velle. p. 671, 55.

erst eine Wirkung des Wortes selbst ist.[1] Es ist hier das Vorhergehende und Nachfolgende, das allgemeine, heilsunkräftige und wirkungslose cupere et velle, und das erst durch den heil. Geist hervorgerufene heilsmäßige nicht klar auseinander gehalten. Daraus ergibt sich denn, daß die Scheidung, mit welcher sich die K. F. begnügt, zwischen der externa honesta vita des natürlichen Menschen und der spiritualis voluntas u. s. w. des wiedergebornen Menschen — so richtig sie an sich selbst und im Ganzen und Großen ist — für sich allein nicht ausreicht. Es gibt innerhalb jenes Gebiets eine Reihe von Stufen der Annäherung, welche man nicht alle unter die Kategorie der bloßen äußeren Ehrbarkeit zusammenfassen kann, sondern welche eine innerlichere und tiefere Beziehung zu Gott setzen, und welche zwar nicht die Herstellung eines wahren Verhältnisses zu Gott selbst, auch nicht der Anfang desselben sind, aber eine Weissagung darauf.

Dieß zwar nicht schlechthin ausgeschlossen aber doch außer Acht gelassen zu haben, ist das Wesentliche, was an der Darstellung der K. F. zu vermissen ist. Man kann zwar sagen: das Bekenntniß hat nur die allgemeinen Wahrheiten festzustellen und die Vermittlung ihrer Gegensätze der Theologie zu überlassen.[2] Aber nachdem einmal dieß Bekenntniß so viel Theologie aufgenommen, und nach seiner geschichtlichen Veranlassung und kirchlichen Abzweckung aufzunehmen nicht umhin gekonnt, so wäre wohl auch eine Rücksicht auf die Modifikationen, welche jene abstrakte Gegensetzung erleidet, nicht unmöglich gewesen. Die Schuld dieser Unvollständigkeit liegt nicht am Bekenntniß, sondern an der Theologie der damaligen Zeit. Sache der Theologie war es, die Erkenntniß nach dieser Seite hin zu vervollständigen. Es war nöthig und recht, daß vor Allem der römischen Gränzverrückung gegenüber die Gegensätze scharf gesondert wurden. Erst nachdem dieß gesichert war, konnte die Theologie, ohne die Wahrheit zu gefährden, dazu übergehen, im natürlichen Leben nicht nur den Gegensatz gegen das erneuerte, sondern auch die Anbahnung und die Weissagung desselben zu erkennen. Die orthodoxe Dogmatik machte, wenn auch nur schwache, Versuche dazu.

---

10. Die orthodoxe Dogmatik.

Die Aufgabe der Dogmatik in der Lehre vom freien Willen in seinem Verhältniß zur Gnade war, dieß Beides zumal wahrzunehmen und mit einander zu vermitteln: auf der einen Seite die scharfe Scheidung zwischen dem natürlichen Menschen und dem wiedergebornen, nach den von der K. F. gezogenen Gränzlinien, welche die spiritualia, das gottgemäße Verhalten

1) p. 668, 45. — 2) Thomasius, Das Bekenntniß u. s. w. S. 222.

und Verhältniß zu Gott, nur dem wiedergebornen zuweisen und auch nicht den ersten Anfängen nach in das Gebiet des natürlichen hineinreichen lassen; auf der andern Seite zuzusehen, in wie weit im Gebiete des natürlichen Menschen ein solcher sittlicher Unterschied zu statuiren sei, welcher zwar nicht eine vorläufige Zugehörigkeit oder positive Bereitung, aber doch ein vorläufiges Verhältniß zum Gebiet der spiritualia in sich schließe. Findet aber dieß statt, dann entstand die weitere Frage, ob nicht, da unter dem natürlichen Menschen der Mensch selbst in seiner konkreten Wirklichkeit, soweit er eben noch nicht durch Gottes Wort und Geist erneuert ist, zu verstehen, auch auf jenem Gebiete Wirkungen Gottes anzunehmen seien, welche zur eigentlichen Heilsgnade in vorbereitendem Verhältniß stehen.

Was nun zunächst die Vertheidigung der Konkordienformel anlangt, welche im J. 1584 erschien[1] und zuvörderst in Betracht kommt, so geht dieselbe auf jene Probleme nicht näher ein. Sie begnügt sich, die Verwerfung der synergistischen Sätze Melanchthons zu rechtfertigen[2], während auf der andern Seite die Widerlegungsschrift gegen den Flacianer Irenäus[3] die flacianische Lehre als gotteslästerliche Schwärmerei bezeichnet und verwirft.

Einen bemerkenswerthen Versuch einer Vermittlung jener beiden Probleme macht noch beim Uebergang in die Zeit dogmatischer Entwicklung, welche mit der K. F. beginnt, Selnecker. Zwar ist er nicht ganz korrekt — von der melanchthonischen Schule herkommend, hat er sich von ihren Irrthümern nicht völlig frei gemacht —; aber immerhin muß es anerkannt werden, daß er sich das Problem wenigstens zum Bewußtsein gebracht und an einem Versuch seiner Lösung gearbeitet hat. Seine paedagogia christiana trägt auch in der Bearbeitung aus dem J. 1576[4] schon in ihrer äußeren Form, in den vielen Citaten aus den alten Klassikern u. dgl. ganz den melanchthonischen Charakter der Vermittlung der christlichen Heilslehre mit dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein und der klassischen Bildung. Ein ähnliches Bestreben bestimmt auch ihre Lehrfassung. Aus Anlaß der Besprechung des 9. Gebots widmet er auch der Frage nach dem freien Willen des Gefallenen einen besonderen Abschnitt?[5] Er gesteht zu, daß der Nichtwiedergeborne sich zur Gnade auch nicht vorbereiten, das wahrhaft Gute weder denken noch wollen könne, so daß also in Bezug hierauf von ihm

1) Apologia oder Verantwortung des christl. Concordienbuchs u. s. w. Gestellt durch etliche hiezu verordnete Theologen im Jahre 1583 u. s. w. Magdeburg 1584. — 2) A. a. O. Blatt 298 ff. — 3) Refutatio Irenaei. Gründlicher Bericht auf das Examen Christophori Irenäi so er a. 1581 wider den 1. Art. des christl. Conc. Buchs u. s. w. Gestellet durch etliche hiezu verordnete Theologen a. 1583. Heidelb. 1583. — 4) Nic. Selnecceri paedagogiae christianae denuo et ultimo auctae P. I 1577 — in Verbindung mit dem 2. Th. aus dems. Jahr eine sehr eingehende und umfängliche Behandlung des Katechismus. Die 1. Ausg. ist v. J. 1568. — 5) l c. p. 815 sqq.

gelte: non habet modum agendi ex sua natura, non habet synergiam, habet se mere passive ante gratiam, habet naturam repugnantem etc.; er ist, was die Bekehrung anlangt, ein subjectum patiens; er thut ebensowenig etwas dazu wie ein Stein zu seiner Bildung, die ihm die Hand des Künstlers ertheilt.[1] Den Glauben aber, der uns das Heil vermittelt und den Gott von uns fordert, muß Gott selbst in uns entzünden, dessen Gnade uns erst empfänglich macht — nos incapaces reddit capaces —.[2] Dieses Wirken Gottes hat aber eine Voraussetzung an unsrem eignen vorhergehenden sittlichen Bestreben. Wir müssen dem Wort, wenn wirs hören, beizustimmen wenigstens versuchen, wenn dieß auch eine carnalis voluntas et conatus ist und bleibt, wie dieß etwa bei Nikodemus der Fall war. Aber Gott wird dieß carnale studium nicht im Stiche lassen, den affectus zum effectus, den carnalis assensus zum recte assentiri erheben.[3] Hier wird also dem Menschen allerdings ein Vermögen der Geneigtheit zugeschrieben, auf das Wort einzugehen: eine, freilich unvermögende, dem Willen Gottes nicht entsprechende, wie auch erfolglose, Willensregung, welche von der eigentlichen Gnadenwirkung des Wortes zu unterscheiden ist.

Selnecker geht hiemit über die gewöhnliche Darstellung, wie sie in der melanchthonischen Schule heimisch war, hinaus. Denn er lehrt hier ein religiöses Streben des natürlichen Menschen, welches der Gnadenwirkung vorhergeht, während die melanchthonische Schule dasselbe höchstens durch diese provocirt und excitirt werden läßt. Aber er trifft doch wiederum mit ihr zusammen und mildert ihre Lehre. Jenes, indem der von ihm geforderte conatus assentiendi doch erst durch das Wort hervorgerufen ist; dieses, indem er darin nur einen carnalis conatus sieht, der für sich allein nichts zu Wege zu bringen vermag. Denn es ist wohl zu beachten, daß Selnecker nicht von einem religiösen Interesse und Streben schlechthin und im Allgemeinen spricht, sondern nur dem gehörten und betrachteten Wort gegenüber, also durch dieses hervorgerufen. Freilich könnte es nicht hervorgerufen werden, wenn es nicht seiner Anlage nach bereits vorhanden wäre. Und gewiß: ein religiöses Bedürfniß ist im Menschen vorhanden — nur in der Regel

1) p. 328 sq. — 2) p. 329. — 3) Modo nos audiamus verbum et oblata per illud beneficia accipiamus aut saltem accipere velimus et conemur. — Quodsi — apprehendere conaris (id quod debes et potes etiamsi tantum carnalem voluntatem et conatum qualis fuit in Nicodemo et qualem adesse necesse est), tunc non desereris, nec solus jam relinqueris, sed statim et semper Sp. scts adest per verbum — et efficit verum et rectum ac spiritualem assensum, et ex verbo, quod — cogitatione tua considerasti et ei aliquo saltem modo etiam carnaliter assentiri voluntate tua voluisti, accendit in te novos motus poenitentiae etc. — — Aliud autem est affectus tantum, aliud effectus, videlicet ex auditu concipere fidem —. Hic necesse est adesse gratiam dei et Sp. sctm etc. p. 332. 334. Wörtlich übereinstimmend mit der Darstellung in der Ausg. v. J. 1569.

ihm unbewußt. Dieses regt das Wort an, indem es das gesammte innere Seelenleben des Menschen in Bewegung setzt. Was sich da regt und bewegt, ist nicht etwas Neues, Geistgebornes, sondern gehört zum natürlichen Leben und Wesen des Menschen, es ist aber durch das Wort und seinen Geist provocirt. In diesem Sinne haben wir Selnecker wohl zu ergänzen, dessen Darstellung nach dieser Seite hin unvollständig und ungenügend ist. Es ist also dieß bereits eine Wirkung des Wortes und Geistes, aber noch nicht seine eigentliche, sondern eine vorläufige. Damit verbindet sich dann erst die eigentliche, nämlich die erneuernde Wirkung des Wortes.

Aber heißt das nicht dem natürlichen Menschen zu viel zuschreiben, da er sich doch widerstrebend gegen das Wort verhält, wenn man die Möglichkeit eines carnalis conatus statuirt? Diesen Einwand macht sich Selnecker selbst, sucht ihn aber nur mit einigen kurzen Bemerkungen zurückzuweisen.[1] Allerdings sei der Mensch von Natur gegen Gott widerstrebend. Aber eben dazu werde uns das Wort vorgetragen, damit wir aufhören Gottes Feinde zu sein u. s. w. Allein das ist keine Antwort auf jene Frage. Denn damit ist nur Gottes Absicht genannt, aber nicht bewiesen oder gezeigt, in wiefern der Mensch aufhören könne Gott zu widerstreben. Nur angedeutet konnte damit sein, daß das Wort vorläufig ein carnale desiderium erwecke — ohne aber daß durch dasselbe die Herrschaft des Widerspruchs gegen Gott beseitigt würde —, ehe es den spiritualis assensus bewirkt.

Oder wird dadurch nicht der Gnade etwas entzogen und dem Menschen Verdienst beigelegt? Aber — antwortet Selnecker — wir haben ja Alles, auch die natürlichen Kräfte von Gott, so daß wir also auch das Vermögen des carnalis assensus dem bonum creationis verdanken. Wie kann das aber Verdienst heißen, wenn der Bettler die Hand ausstreckt, die Gabe zu empfangen?[2] — Allein das Erste ist eine Vermischung von Natur und Gnade; auch geben diese Antwort bereits die römischen Semipelagianer, wie Eck u. s. w. Bei dem Zweiten aber ist eben das die Frage, ob der Mensch von Natur die Neigung und die Kraft haben könne, nach der Gnade des Evangeliums die Hand auszustrecken, wenn er ihr doch, wie gewiß ist, widerstrebt.

Es ist Selnecker mit diesen Bestimmungen allerdings darum zu thun, die seelenverderblichen stoischen Meinungen, die man wieder erneuert habe, abzuwehren.[3] Er schneidet sie richtig ab durch die lutherische Lehre, daß bei der Verkündigung des Evangeliums der heil. Geist immutabiliter gegenwärtig ist und die rechte Zustimmung in den Herzen wirkt.[4] So daß erst vom Wiedergebornen die Sätze vom concursus trium causarum u. dgl. gelten, welche, vom Nichtwiedergebornen gebraucht, ganz falsch sind: nur daß das eigne Wirken des Frommen stattfinden muß, sowohl in conversione,

1) p. 337. — 2) p. 337—339. — 3) p. 340. — 4) p. 341.

weil diese nicht ohne Kampf und Zustimmung zu Stande kommt, als auch in tota vita[1] — in Kraft der agendi facultas, welche Gott erst geben muß.[2] Das Alles ist, obwohl es seinen Zusammenhang mit der melanchthonischen Theologie nicht verleugnet, von Selnecker im Sinne des lutherischen Bekenntnisses verstanden. Aber mit jenen Sätzen über den carnalis assensus geht er allerdings über die Grenzen desselben hinaus. Wiewohl auch hier nicht zu vergessen ist, daß hiebei das Wort immer vorausgesetzt ist. Denn abgesehen davon, auf dem Gebiete des rein natürlichen Menschen, kennt er nichts als Sünde. Alle Tugenden der Heiden sind ihm Sünde[3], und alle sittlichen Vorzüge Einzelner haben nur eine Minderung des Grads der ewigen Strafen zur Folge.[4] Zwischen dieser Sittlichkeit und der christlichen ist ein spezifischer Unterschied — durch das neue ethische Prinzip des heil. Geistes.[5]

Man wird bei allen Bedenken gegen die Korrektheit der Lehre dieses Mitverfassers der Konkordienformel doch den Versuch anerkennen müssen, den er macht, die abstrakte Scheidung der Dogmatik zwischen dem natürlichen und dem wiedergebornen Menschen dadurch zu überwinden, daß er vorläufige Wirkungen des Wortes im natürlichen Willensleben statuirt, durch welche das neue Leben noch nicht begründet und begonnen, sondern nur Anknüpfungspunkte für dasselbe aus dem Menschen selbst heraus gewonnen werden. Der Gedanke selbst ist beachtenswerth und konnte eine Zukunft haben. Zunächst aber blieb er unverwerthet. Die K. F. veranlaßte mehr jene Gränze entschieden festzuhalten als sie zu vermitteln.

Dieß gilt auch von Chemnitz, welcher als der bedeutendste Theologe jener Zeit hier vor Allem berücksichtigt werden muß. Der Abschnitt seiner loci de viribus humanis seu libero arbitrio[6] gehört zu dem Erwogensten, was in unsrer Kirche über dieß Thema geschrieben worden. Die Grundlagen dessen, was er hier vorträgt, sind bereits in seinem früher besprochenen judicium gegeben. Wir beschränken uns hier auf das Wesentlichste.

Unfraglich ist die Freiheit des Willens in der äußern Zucht[7], aber gebunden ist der Wille in Bezug auf das wahrhaft Gute. Unrichtig ist die scholastische Lehre, daß der Mensch von sich selbst aus die Gebote Gottes erfüllen könne, quoad substantiam actus und der heil. Geist dann nur dieselben verdienstlich mache. Denn der Wille Gottes — quoad substantiam actus — ist der Gehorsam und die Liebe des Herzens. Dieß ist aber ohne den heil. Geist und den Glauben unmöglich. Der Mensch kann seine innere sittliche Verkehrung und Verderbtheit nicht selbst abthun.[8] Daraus folgt in

1) p. 342. — 2) p. 343. — 3) p. 347 sqq. — 4) p. 349. — 5) p. 363. — 6) Loci theologici Mart. Chemn. ed. Polyc. Leyser. Frcf. et Wittb. 1653. Fol. p. 165—195. — 7) p. 173. — 8) p. 174 sq.

Bezug auf die spirituales actus — und das ist principalis quaestio in hoc loco de lib. arb. —: voluntas humana non potest sine Sp. scto suis viribus vel inchoare interiores et spirituales motus, vel praestare et efficere interiorem obedientiam cordis, vel in coepto cursu perseverare, perficere, consummare.[1] Die natürlichen Tugenden mögen jenen actiones spirituales noch so ähnlich sehen: sie unterscheiden sich doch spezifisch von denselben, causis et finibus.[2] Der natürliche Mensch ist in geistlichen Dingen seiner Erkenntniß nach völlig Finsterniß, seinem Willen nach todt.[3] Also bedarf's einer völligen Erneuerung. „Da hilft kein Flickwerk. Renovanda est (natura), exsuscitanda ex mortuis, regeneranda, ut denuo nascatur i. e. non sanatione tantum, sed plane renascentia opus est. Et renascentia est opus non minoris virtutis quam ipsa creatio. Idcirco eidem deo utrumque est adscribendum.“[4]

Die erste Stufe der Gnade nach Augustin ist gratia praeveniens, welche durch das Wort das erste Verlangen wirkt: praevenit nolentem ut velit; die zweite Stufe die gratia praeparans, welche Verstand und Wille zubereitet, daß sie dem heil. Geist nicht widerstreben, sondern beifallen; die dritte die operans, welche das Wollen des Guten selbst in uns wirkt oder ein neues Herz gibt und den Willen frei macht; die vierte die cooperans, denn auch der befreite und erneuerte Wille bedarf noch der Hülfe der Gnade; die fünfte endlich ist das donum perseverantiae.[5]

Was nun die hiemit zusammenhängende Frage betrifft, „ob der Wille sich in der Bekehrung rein passiv verhalte“, so ist sie von hier aus leicht zu entscheiden. Insofern und so lange die Gnade gratia operans ist und der Wille als natürlicher nichts Geistliches zu wirken vermag, verhält er sich rein passiv; sofern die Gnade aber cooperans ist, ist der Wille, als befreiter und erneuerter, mitthätig.[6] Die Bekehrung oder Erneuerung aber hat ihre Stadien des Verlaufs und ist nicht mit einem Male fertig[7], so daß also in demselben auch die Thätigkeit des Willens ihren Platz hat. Neque enim in puncto aliquo mathematico ostendi potest, ubi voluntas liberata agere incipiat. Sed quando gratia praeveniens i. e. prima initia fidei et conversionis homini dantur, statim incipit lucta carnis et spiritus, et manifestum est, illam luctam non fieri sine motu nostrae voluntatis.[8] So ist über das

---

1) p. 175. — 2) p. 176. — 3) p. 176 sq. — 4) p. 178. — 5) p. 179—183. — 6) Vgl. darüber auch Ex. Conc. Trid. ed. Preuss p. 144: mere passive sei ein Terminus der scholast. Theologie: usitata est apud Scholasticos disputatio, quod subjectum recipiens formam aliquam, qualitatem, habitum, actionem etc. quatenus recipit habeat se passive. — 7) Vgl. auch Ex. Conc. Trid. p. 134: Ipsa enim sanatio et renovatio non est talis mutatio quae uno momento statim absolvatur et perficiatur, sed habet sua initia et certos progressus. — 8) Loci p. 184.

mere passive zu urtheilen — nicht im Sinn einer Frage nach den Zeitverhältnissen, sondern nach den Causalverhältnissen.

Diese Worte sind der beste authentische Kommentar zu den entsprechenden Bestimmungen der Konkordienformel.

Nicht minder trefflich ist Chemnitz' folgende Auseinandersetzung[1], inwiefern vom Menschen gelte: habet se homo in conversione non ut truncus — besonders weil der Wille des Menschen nicht bloß einen Eindruck erhalte vom heil. Geist, sondern zum Wollen und Wirken bestimmt werde —, ohne daß doch daraus folge, daß der Mensch sich von sich selbst aus zur Gnade bereiten oder bestimmen könne.

Der Charakter der Chemnitzschen Dogmatik überhaupt ist eine mit der Wärme des religiösen Gemüths verbundene Verständigkeit. So zeigt sie sich auch in diesen Ausführungen. Er war zu sehr von dem Gefühl der Nothwendigkeit durchdrungen, zunächst das reiche dogmatische Material, welches die reformatorische Bewegung zu Tage gefördert, in Sicherheit zu bringen — parta tueri —,[2] als daß er daran gedacht hätte, die im Bekenntniß niedergelegte Lehre weiter zu fördern — ulterius quaerere —. So sehen wir ihn denn auch hier nur darauf bedacht, die Gränzlinie, welche die K. F. zwischen dem natürlichen und dem wiedergebornen Menschen gezogen hatte, einzuhalten[3], nur eben so, daß er damit das berechtigte Motiv der melanchthonischen Schule, die Bekehrung als einen inneren sittlichen Lebensprozeß zu begreifen, verband[4], ohne daß er Probleme berührte, welche darüber hinausgingen und welche die K. F. unerledigt gelassen hatte.

Dasselbe gilt von den andern dogmatischen Arbeiten jener Zeit. So von Heerbrands compendium theologiae 1578[5], welches bereits die wesentlichsten Bestimmungen der K. F. enthält. Denn berührt es sich auch im Ausdrucke mit Selneckers studium carnale, sive cursus, in rebus divinis —, sicut Nicodemus carnaliter de Christo sentit[6], so ist das eben nur ein äußerliches Verhalten zu den Gnadenmitteln, bei welchem das innere Unvermögen das Geistliche zu erkennen und zu wollen bestehen bleibt. So vertritt er denn auch entschieden — in demselben Sinn wie Chemnitz — das mere passive[7], nur daß die voluntas das subjectum in quo, et materia in qua

1) p. 191. — 2) Vgl. gegen Flacius, Preger II, 328. — 3) Vgl. über die Tugenden der Heiden: Quomodocunque autem illa actio dei in non renatis appelletur, non pugno, modo id quod certum et necessarium est, retineatur, ut scilicet distinguatur a gratia justificationis, regenerationis, renovationis, sanctificationis in credentibus per Sp. sctm. Ex. conc. Trid. ed. Preuss. p. 126. — 4) Vgl. auch Ex. Conc. Trid.: in conversione oportet fieri et esse motus aliquos et actiones, quibus incipiat fieri applicatio quaedam mentis intelligendo, voluntatis assentiendo, desiderando, volendo etc. et applicatio cordis seriis affectibus ad ea quae in lege et evangelio nobis pronuntiantur. Ed. Preuss. p. 133. — 5) Witteb. 1582 mit der Crusius'schen Uebersetzung ins Griechische. — 6) p. 231. 237. — 7) p. 238.

et circa quam fit et versatur conversio ist[1], so daß der Wille von vornherein in lebendige Mitleidenschaft und Bewegung gesetzt wird, so daß er sich denn in Wirklichkeit nicht wie ein truncus verhält, wie ihn denn auch die Bekehrungsfähigkeit — die aptitudo vel capacitas — davon unterscheidet.[2] Dabei bleibt bestehen, daß der Mensch von sich aus nichts Gutes denken und wollen kann, sondern Gott muß in ihm das Wollen und Vollbringen wirken.[3] Warum nun aber, wenn Gott allein den Glauben gibt, die Einen zum Glauben kommen, die Andern nicht, wird uns immer verborgen bleiben. Nur das ist gewiß, daß Gott gegen Alle gleichgesinnt[4], zugleich aber auch schlechthin frei ist, Gnade und Zorn zu erzeigen.[5] Nun kann zwar der Mensch nicht anders als sündigen, aber durch seine eigene Schuld.[6] Da bleibt denn nichts anderes übrig, als daß er die von Gott geordneten Mittel gebrauche und das Wort höre discendi animo et studio conjuncto cum invocatione dei pro Sp. scti illuminatione.[7]

Aber kann dieß der Mensch von sich aus? Setzt das nicht bereits eine Wirksamkeit des Geistes Gottes am Herzen voraus, welche auch durch das Wort vermittelt zu denken ist? Hier ist miteinander verbunden was nach dem lutherischen Bekenntniß auseinandergehalten werden muß: die ersten Bewegungen, welche der erneuernde Geist hervorruft und die sich zum Verlangen nach der Gnade gestalten, und wiederum die allgemeinen religiös-sittlichen Voraussetzungen, welche im natürlichen Lebensgebiete vorhanden sein können. Denn wäre bei Heerbrand nicht das Gefühl vorhanden gewesen, daß die Möglichkeit solcher Voraussetzungen angenommen werden müsse, er hätte nicht, was erst eine Wirkung der Gnade ist, ohne Weiteres zur Voraussetzung derselben gemacht.

Nur Aegid. Hunnius hat diese Fragen mit Bewußtsein ins Auge gefaßt in seiner Abhandlung vom freien Willen v. J. 1597[8] und theilweise auch in der andern de providentia Dei et aeterna praedestinatione, v. J. 1596.[9] Sehr angelegentlich beschäftigt ihn die Frage, wie weit man die Gränzen der natürlichen Erkenntniß und Willenskraft des Menschen in Bezug auf das Göttliche ausdehnen könne und dürfe. So sehr man seinen Ausführungen die ängstliche Vorsicht anmerkt, ja nicht die von der K. F. schriftgemäß gezogenen Gränzen zwischen den beiden Gebieten des Natürlichen und des Geistlichen zu überschreiten, so sehr ist er doch bemüht, das von jenen Gränzen umschlossene Gebiet so weit als nur möglich auszu-

1) p. 241. — 2) p. 243 sq. — 3) p. 245. — 4) Quodsi diversitatis ratio quaeretur, cur uni det fidem, alteri non det: certe in deo reperiri non potest, qui aequaliter erga omnes est affectus. Recipit enim in gratiam omnes credentes in filium. p. 500. — 5) p. 501. — 6) p. 502 sq. — 7) p. 504. Ebenso auch p. 511. — 8) Opp. lat. Aeg. Hunn. T. I. 1607 p. 473—508. — 9) l. c. p. 653—960.

dehnen. In diesem Interesse, das er mit Geschick und den Spuren der Schrift wie der Erfahrung nachgehend verfolgt, liegt die wesentlichste Bedeutung seiner Abhandlung vom freien Willen.

Dem Menschen blieb auch nach dem Falle das Gottesbewußtsein und das allgemein sittliche Vermögen — nur daß eben Beides nicht zum Heile verhilft.[1] Dadurch ist es möglich gemacht, daß unter den Nichtbekehrten ein Unterschied stattfinden könne. Der Mensch kann ein religiöses Interesse und einen Eifer haben, das Wort kennen zu lernen. Denn wenn Gott, Amos 8, sagt, daß er einen Hunger nach dem Worte Gottes schicken wolle, so ist damit ein studium discendi bezeichnet, welches der Wirkung des Wortes selbst vorangeht; und von den Juden sagt Paulus Röm. 11 wie der HErr Joh. 5, daß sie das ewige Leben suchen, obgleich sie's nicht erlangen. Aehnlich hat auch Herodes den Täufer gerne gehört Mark. 6, und begehrt der Prokonsul Sergius Paulus das Wort des Apostels zu hören Akt. 13.[2] Also ist auch den Nichtbekehrten ein studium discendi et cognoscendi in Bezug auf die Heilswahrheit möglich, ohne daß dasselbe der Anfang oder die positive Vorbereitung der Bekehrung wäre, und ohne daß dadurch die Gränze der externa paedagogia überschritten und eine Synergie gelehrt würde.[3]

Zwar spricht Hunnius nur von einem intellektuellen Interesse — studium discendi —; aber es liegt auf der Hand, daß dieß als tieferes Motiv ein ethisches Interesse fordert. Wie er denn auch aus Anlaß von Joh. 7, 17 ausführt, daß man dem Worte Gottes mit unvoreingenommenem Sinn und einer gewissen Willigkeit und Aufrichtigkeit des Herzens entgegenkommen müsse.[4] Zwar schreibt Jesus dieß im vollen Sinn nicht mere carnalibus, sondern deum timentibus zu.[5] Aber das sind doch noch nicht eigentlich Bekehrte. Und auch von den Unbekehrten gilt, daß sie das Wort hören müssen non affectu contradicendi[6], also mit der Bescheidenheit des aufrichtigen Suchens. Somit gilt: generale illud desiderium ut salutis ita cognoscendae veritatis et audiendi discendique studium aliquatenus adhuc hominibus non renatis competere, irrefragabile exemplum Judaeorum ostendit Amos 8.[7]

Von da aus erklärt sich ihm auch, was die Schrift über die sagt, welche nicht fern seien vom Reiche Gottes. Es sind die, welche dem Worte weniger

1) l. c. p. 477 sq. — 2) p. 482 sq. Dieselben Beispiele de provid. p. 810. — 3) p. 484. — 4) Jesus wolle sagen: si quis animo secum statuat, quod nolit suum de doctrina Christi judicium praecipitare aut ex affectu de ea pronunciare, ut eius temporis Pharisaei factitabant, sed quod stare velit sententia dei patris, ita ut si huius voluntati conformem deprehendat doctrinam Christi, velit ei absque cunctatione ulteriore praebere assensum. p. 492. Horum studium laudat Salvator et veram hanc rationem esse ostendit ad doctrinae suae cognitionem perveniendi. p. 493. — 5) p. 493. — 6) p. 493. — 7) p. 496.

Hindernisse durch eingebildete Selbstgerechtigkeit u. dgl. in den Weg legen, so daß sie dann leichter bekehrt werden können[1], ohne daß damit eine insita quaedam naturalis facultas convertendi se aut in conversione deo cooperandi bezeichnet würde.[2] Auf diese Verschiedenheit, welche durch das Mehr oder Minder der Hindernisse und das Dasein oder Nichtdasein des Eifers bedingt ist, bezieht Hunnius auch das Gleichniß vom vierfachen Ackerfeld, wiewohl er dieß in auffallender Kürze mehr berührt, als bespricht.[3]

Hunnius vermeidet positive Aussagen über den sittlichen Unterschied, welcher die Einen vor den Andern dem Reiche Gottes näher sein läßt, und liebt es, denselben nur mit negativen Formeln zu charakterisiren, daß bei den Einen nicht so viele Hindernisse dem Evangelium entgegenstehen als bei den Andern. Aber es fragt sich, ob man sich damit helfen kann. Denn schwerlich wird man sagen können, es sei dem Menschen an sich natürlich, dem Reiche Gottes nahe zu stehn, so daß aller Unterschied nur in der größeren oder der geringeren Entfernung von dem natürlichen Standort bestehe. Vielmehr wird man annehmen müssen, daß, wie es eine rückläufige Bewegung gebe, so auch eine entgegengesetzte auf das Reich Gottes zu. Dieß muß auch Hunnius wenigstens indirekt anerkennen bei der Besprechung der Frage, wie sich mit dem natürlichen Widerwillen gegen das Evangelium, der doch Allen von Haus aus einwohne[4], jenes studium cognoscendi vertrage. Er rekurrirt hier auf innere sittliche Antriebe und Wünsche des menschlichen Herzens, durch welche ein gewisses Interesse für die christliche Religion hervorgerufen und die Thorheit der Vernunft niedergehalten werde.[5] Also gibt es im natürlichen Lebensgebiet einen Vorbereitungsstand für den Stand des Lebens der Wiedergeburt, welcher nicht bloß in einem Minder hinzugekommener Hindernisse und Schranken, sondern auch in einer Ueberwindung vorhandener und in einer positiven Annäherung an das Reich Gottes, also auch an die Bekehrung[6], besteht.

1) p. 499. — 2) p. 500. — 3) p. 498. 806. — 4) Rationem pariter et voluntatem animalis hominis abhorrere non tantum a doctrina ipsa sed et ab eius cognoscendi studio, idque fastidio quodam naturaliter ingenito. p. 501. — 5) Stimulantur intus peccatorum — conscientia —, et punguntur cogitationibus accusantibus ipsos. — Naturalis hic affectus universis inditus est, ut quisque sibi etiam post hanc vitam malit esse bene quam male. — Quae sic conjuncta etiam in nondum conversis gentibus studium quoddam inquirendi in hunc cultum dei, represso nonnihil illo stultae rationis judicio, exitare poterant et apud quamplurimos re ipsa excitarunt. p. 502. Vgl. auch de provid. etc: testatur scriptura, homines etiam mere carnales posse habere studium dei, imo — zelum dei. — Eadem non veretur etiam pereuntibus et regnum dei non ingredientibus adscribere desiderium aeternae salutis. p. 810. — fit, ut — retundatur et hebetetur illud perversum humanae rationis judicium atque sic cupiditas inquirendi in hanc doctrinam eiusque cognoscendae studium apud illos locum habere queat. p. 813. — 6) Ergo et conversioni erat propinquior p. 811. Tyriorum conversionem expeditiorem futuram fuisse. p. 812.

So rückt Hunnius die Grenzen des natürlichen Menschen möglichst weit hinaus, wie er auf der andern Seite die des wiedergebornen Menschen möglichst weit hereinrückt. Denn den Vater jenes mondsüchtigen Knaben nennt er wegen seines Worts: ich glaube, HErr, hilf meinem Unglauben, einen homo renatus.[1] Und doch stand dieser ohne Zweifel noch sehr im Uebergangsstadium. So gewinnt Hunnius ein Uebergangsgebiet, in welchem natürliche Bestrebungen und Wirkungen des heil. Geistes einander begegnen.[2]

Von den beiden Interessen, welche mit einander zu vermitteln waren: der Entgegensetzung des natürlichen und wiedergebornen Menschen einerseits, die trotz ihrer unveräußerlichen Wahrheit, so lange sie einseitig behauptet wird, etwas Abstraktes hat, und darum für das Verständniß der konkreten Wirklichkeit nicht ausreicht; und der lebendigen Beziehung beider Lebensgebiete auf einander andrerseits, für welche das äußere Gebiet des Wortes und des Hörens nicht ausreicht, sondern in das psychologische Gebiet innerer sittlicher Vorgänge zurückgegangen werden muß, begnügte sich die lutherische Orthodoxie zumeist mit der Sicherstellung des erstern. Und gewiß, es ist ein Verdienst die Grenzmarken zu hüten; aber es ist nicht die Erfüllung der ganzen Aufgabe. Neben dem breiteren Strom der orthodoxen Theologie geht eine schmale Linie einzelner, aber nicht vereinzelter, Versuche her, mit jenem ersteren das andere Interesse zu verbinden. Selneckers Gedanke vom carnalis assensus ist bei Hunnius von dem Bedenklichen, was er dort noch an sich trägt, gereinigt und in den Zusammenhang korrekter Lehrdarstellung aufgenommen, wenn auch noch nicht mit der vollen Entschiedenheit wissenschaftlicher Konsequenz ausgeführt.

Die Verschiedenheit der gewöhnlichen Orthodoxie tritt uns gleich bei Hutter entgegen, so sehr er sich in einzelnen charakteristischen Aeußerungen an Hunnius anschließt. In seiner Erklärung der Konkordienformel handelt er ausführlich über die Frage vom freien Willen.[3] Die Hauptsache ist ihm, daß der Unterschied zwischen den actiones externae (naturales, oeconomicae, et forenses, imo ecclesiasticae etiam, ut accedere templum, audire vocem concionatoris, cogitare etiam de iis quae quis audivit), in denen der natürliche Mensch eine gewisse Freiheit habe, und den actiones spirituales, in Bezug auf welche er unfrei sei, gewahrt werde.[4] Die einseitig logische Behandlungsweise ist recht ersichtlich bei der 3. quaestio: de conversionis nostrae modo atque ordine[5], welche nichts weniger gibt als eine konkrete Darstellung des psychologischen Vorgangs selbst, sondern nur den

1) De lib. arb. p. 494. — 2) Wie denn Hunnius p. 493 zur Erklärung des „rechten Hörens" Luk. 8 beides mit einander verbindet. — 3) Libri christianae concordiae, symboli ecclesiarium γνησίως Lutheranarum novissimo hoc tempore longe augustissimi, explicatio plana et perspicua. Ed. 3. Witteb. 1611. — 4) l. c. p. 128. — 5) p. 152.

Satz der K. F. auseinanderlegt, daß der Wille nicht unter die causae efficientes gehöre.

Näher auf das Problem, welches Hunnius so sehr beschäftigt, wird Hutter geführt durch die Frage, warum wohl nur etwa je der Hundertste von den Hörern des Wortes bekehrt werde.[1] Er erinnert zu diesem Behuf an das Gleichniß vom vierfachen Ackerfeld und spricht von der Unaufrichtigkeit des Herzens, welche ein Hinderniß der Wirksamkeit des Wortes sei. Aber ob auch eine Aufrichtigkeit des Herzens möglich sei und überhaupt vom guten Acker spricht er nicht.[2] Zwar verweist er auf den Abschnitt über die Prädestination. Aber auch hier, wo er nachweist, in wiefern der verschiedene Erfolg des Worts in der verschiedenen Beschaffenheit des Bodens begründet sei, vermeidet er's, vom guten Boden zu sprechen.[3] Er wiederholt die Stellen und Beispiele, welche Hunnius zur Begründung seiner Ansicht beigebracht, und besonders Amos 8 vom Hunger nach dem Worte Gottes; aber das Alles bezieht sich nur auf den externus auditus, qui naturali sensu atque organo aurium corporeo percipitur, quique mentis cogitatu et meditatione comprehenditur.[4] Er verläßt dabei nie die Fechterstellung gegen die Synergisten.[5]

Sein Interesse ist nicht die Frage: wie weit kann man mit Zugeständnissen vorangehn, sondern wie weit verstatten diese Schriftaussagen mit Beschränkungen zurückzugehn. So findet er deshalb auch in der Klage des HErrn Matth. 23, 37: ihr habt nicht gewollt, nicht mehr als die facultas audiendi externis auribus verbum.[6] Denn im Unwiedergebornen ist nur Widerstreben[7], nicht einmal ein inclinare.[8] Mit dem Satz vom geistlichen Tod des natürlichen Menschen wird rücksichtsloser Ernst gemacht.[9] Was aber — um dieß hier anzufügen — die Frage des Geschicks der Heiden anlangt, so ist die Kirche so hoch gestellt in der Welt, daß die fama von ihr bis in die entlegensten Gegenden kommt, so daß die Heiden in verum dei cultum inquirere könnten, wenn sie nicht diese Kunde hochmüthig verachteten. So ist's denn gerecht, daß sie verdammt werden.[10] Solchen Verächtern das Wort bringen, hieße die Perlen vor die Säue werfen. Wenn Gott selber käme, würde er mit aller Arbeit nichts ausrichten und nicht einen Einzigen bekehren.[11] Es ist thöricht zu meinen, das Wort würde da etwas fruchten. Denn eben deswegen läßt Gott jenen das Wort nicht zu Theil werden, weil er weiß, daß es nichts fruchten würde.[12] Von einem inneren sittlichen Unterschied auch außerhalb des natürlichen Lebensgebiets, vermöge dessen Einzelne dem Reiche Gottes nicht fern sind, ist bei Hutter nichts zu lesen.

1) p. 165. — 2) p. 166. — 3) p. 1078. — 4) p. 168 sq. — 5) p. 169. — 6) p. 215. — 7) p. 238. — 8) p. 241. — 9) p. 242 sq. — 10) p. 1072. — 11) p. 1076. — 12) p. 1077.

Hier haben wir die orthodoxe Lehre in ihrer ganzen Härte, und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie Hutter bei allem äußeren Anschluß an Hunnius doch dessen Lehre selbst umbiegt.

Ein näherer Anschluß an Hunnius findet bei Hutter's größerem Schüler, Johannes Gerhard[1] statt, wenngleich die Momente, die er von Hunnius aufgenommen hat, mehr wie ein Anhang erscheinen, durch welchen die übrige Lehrgestalt nicht weiter bestimmt ist.

Zunächst geht er nicht wesentlich über das hinaus, was bereits bei Chemnitz vorliegt. Es kehren alle diejenigen dogmatischen Bestimmungen über das schlechthinige Unvermögen des freien Willens in Bezug auf die Bekehrung, die Vorbereitung dazu und den heilsamen Brauch der Gnadenmittel wieder, die wir bereits kennen.[2] Und auch die Polemik gegen die Römischen ruht nur auf Chemnitz' Examen und ist hier nur weiter ausgeführt, namentlich in dem neu hinzugekommenen Gegensatz gegen Bellarmin.

Es galt hier vor Allem die Wirkungsweise der göttlichen Gnade, deren Nothwendigkeit auch Bellarmin anerkannte, festzustellen: daß sie nämlich nicht bloß ein adjutorium, nicht bloß ein suadere, invitare oder excitare, sondern ein renovare, ein efficaciter operari sei.[3]

In wesentlicher Uebereinstimmung mit der scholastischen Lehre hominem ex viribus liberi arbitrii posse facere praecepta dei quoad substantiam actus, posse vitare et cavere quodvis mortale peccatum, ja posse ex puris naturalibus diligere deum super omnia[4] etc. behauptete auch Bellarmin die Freiheit des natürlichen Menschen in moralibus, wogegen Gerhard nachweist, daß alle opera moraliter bona vor Gott Sünde seien tum finalis tum efficientis et formalis causae ratione[5]; denn zum wahrhaft guten Werke gehört Glaube und Liebe des Herzens zu Gott. Bellarmin vertheidigte seinen Satz mit dem pelagianischen Argument, daß die Sünde aufhörte Sünde zu sein, wenn sie nicht Sache des Willens, demnach freiwillig, also vermeidbar wäre. Gerhard erinnert dagegen an den Unterschied der libertas a necessitate coactionis von der libertas a necessitate immutabilitatis. Jene zwar, aber nicht diese sei durch den Willenscharakter der Sünde gesetzt, also die servitus peccati nicht ausgeschlossen.[6] In demselben Sinn wollte Bellarmin die sittliche Freiheit aus der Thatsache der Ermahnungen u. dgl. erweisen.[7] Die Schrift würde die Sünder nicht um ihre Sünde strafen u. s. w., wenn die Sünder sich nicht von der Sünde abwenden könnten. Darauf konnte Gerhard leicht erwidern, daß in dem strafenden Wort des göttlichen Gesetzes selbst eine wirkende und bekehrende Kraft liege[8]: lex paedagogus ad Christum. Denn wenn Gott vom Menschen selbst die Bekehrung fordert

1) Loci ed. Cotta T, V, loc. 12. p. 78 sqq. — 2) l. c. p. 101 spp. — 3) p. 114. 125. — 4) p. 122. — 5) p. 141. — 6) p. 142. — 7) p. 153. — 8) p. 158.

und ihn dazu auffordert, so ist damit nicht gesagt, was der Mensch könne, sondern was Gott durch solche Zusprachen wirken wolle.[1]

Gott wirkt dann, wenn er die Bekehrung wirkt, allerdings so, daß der Mensch zunächst nur als das subjectum convertendum in Betracht kommt, also nicht kooperirend, aber Gott gibt ihm alsbald das Vermögen, daß er in Kraft der Wirkung der Gnade das Gute actu wollen und erwählen kann, oder auch das Werk des Geistes hindern. Das ist die Eigenthümlichkeit der bekehrenden Gnadenwirkung Gottes[2], bei welcher demnach der Wille zwar zunächst als ein instrumentum behandelt wird, aber als ein instrumentum non naturale sed liberum[3], sofern er zum eigenen Wollen und zur freien Selbstentscheidung veranlaßt und ihm dieselbe möglich gemacht wird.

In dem Allen sind im Grunde nur die früheren Lehrbestimmungen wiederholt und gegen den römischen Irrthum nach allen Seiten hin durchgeführt. Was unser Interesse aber in stärkerem Grade zu erregen geeignet ist, das ist die doppelte Beobachtung: wie weit Gerhard die Anfänge der erneuernden Wirkung des heil. Geistes zurückverlegt und wie weit er das dem natürlichen Menschen mögliche innere Verhalten ausdehnt.

Es gibt Anfänge der Bekehrung, welche so weit rückwärts liegen, wie bei Kornelius, daß sie an die Empfängniß vor der Geburt erinnern.[4] Und zwar ist es das Gesetz, durch welches der heil. Geist sein Werk der Bekehrung beginnt.[5] Aber nicht bloß durch das Wort des Gesetzes; sondern es können auch thatsächliche Lebenserfahrungen die Stelle desselben vertreten. Die Leiden, die Gott schickt, sind wie das Gesetz ein Führer zu Christo und Mittel des heil. Geistes für den Beginn der Bekehrung.[6] Das würde uns also über die Gränzen der Heilsoffenbarung hinausführen auf das Gebiet der allgemeinen menschlichen Lebensführung und hier eine Gnadenwirkung Gottes finden lassen. Aber allerdings wird nach Gerhards Meinung bei diesen reales conciones legis die verbalis concio vorausgesetzt werden müssen. Und das Gesetz selbst ist zum Heil wirksam nur in Verbindung mit der Wirksamkeit der Gnade selbst.[7] Doch ist immerhin das äußere Erlebniß in einen inneren Zu-

1) p. 173. — 2) Renovat Sp. s. in conversione hominis voluntatem ac donat ei novas vires, quibus instructa bonum actu velle et eligere possit etc. p. 127. — Deus est qui facit ut velimus, facit autem non suadendo tantum — sed — efficaciter immutando, renovando etc. p. 137. — Ergo in conversione ita agitur voluntas hominis a deo, ut possit agere et non agere. — Dat facultatem, ut per gratiam possint velle et vere velint. p. 172. 173. — 3) p. 173. — 4) p. 191 in Worten Beda's. — 5) p. 158, a. — 6) Variarum calamitatum immissio, qua permittit deus homines affligi, ut ad Christum compellantur; quemadmodum enim lex est paedagogus ad Christum, ita mala illa, quae nos premunt, ad deum ire compellunt. — Afflictiones et calamitates sunt veluti reales conciones legis, ergo sunt medium, per quod Sp. s vult opus suum inchoare. p. 158, b. Ebenso p. 176, a. — 7) Quando deus ostium cordis nostri per verbum, praesertim per conciones legis pulsat, adest simul gratia Sp. sti, qui in corde nostro conversionem vult operari p. 192, b.

sammenhang mit dem Heilswirken Gottes gesetzt. Und erwägen wir, daß dem Gesetz das Gewissen analog ist, so darf man folgern, daß Gewissen und Lebensführung eine der verbalen und realen Gesetzespredigt analoge Vorbereitung im natürlichen Lebensgebiete wirken können und den Boden auflockern für den Empfang des Samens.

Das führt auf die andere Frage nach dem, was dem natürlichen Menschen möglich ist. Da steht nun zwar fest, daß die opera non renatorum allesammt Sünde sind; denn es ist kein wahrer Glaube da, das Herz ist unrein, der Mensch Fleisch u. s. w.[1] So besitzt der Mensch in Bezug auf die vita spiritualis nur das Vermögen zu den actiones spirituales externae wie Hören und Lesen des Wortes Gottes u. s. w., nicht das der internae, wie wahre Erkenntniß, Zustimmung zum Worte Gottes u. s. w.[2]; und auch die Hand des Glaubens auszustrecken, muß uns von der Gnadenwirkung Gottes erst gegeben werden.[3] Das Alles in korrekter Scheidung der beiden Lebensgebiete. Aber doch sind damit nicht alle Möglichkeiten umschrieben. Ohne inneren Zusammenhang mit der eigentlichen Lehrdarstellung bringt Gerhard in einem Schlußkapitel, in welchem er einzelne Schriftworte bespricht, Sätze im Sinne des Hunnius, welche über die Gränzen, die er dem Gebiete des natürlichen Vermögens zieht, hinausführen. Aus dem Worte, daß Niemand zu Christo komme, wenn ihn nicht der Vater ziehe — nämlich durch das Wort — Joh. 6, 44, folgert Gerhard: qui ergo vult a Patre trahi audiat verbum Christi — discendi animo.[4] Also kann der natürliche Mensch vom Vater gezogen werden wollen, ein gewisses Verlangen nach dem Heil (nicht nach dem in Christo, sondern überhaupt nach Heil) haben, nur daß dieses Wollen ein unkräftiges ist. Es gibt, fährt Gerhard fort, einen Hunger nach dem Wort auch bei den Nichtwiedergebornen.[5] Dieser erwächst aus dem theoretischen und praktischen Gottesbewußtsein[6] — und, werden wir nach dem Früheren hinzufügen dürfen: aus den Lebensführungen, diesen thatsächlichen Gesetzespredigten. So drängt auch hier die Schrift und Erfahrung über die dogmatische Gränzlinie der externa disciplina hinaus.

Am eingehendsten wissenschaftlich verarbeitet sind diese Fragen bei Musäus.

Er hatte sie bereits in einer Disputation v. J. 1642 behandelt[7], in

1) p. 196 sqq. — 2) p. 201. — 3) p. 203. — 4) p. 207. — 5) Etsi vero in schola dei discere ac proficere non est in nostris viribus, tamen, quia fames audiendi verbum etiam non renatis adscribitur Amos 8, 11 et quia Herodes ἡδέως audiebat Johannem Marc. 7, 20, inde apparet, studium audiendi et discendi aliquatenus adhuc ante conversionem hominis competere. l. c. — 6) Atque hoc est internum in homine testimonium, ad quod accedit testimonium Sp. s. in verbo: haec conjuncta (nämlich das theoret. und prakt. Gottesbewußtsein) etiam in nondum conversis studium quoddam audiendi ac discendi excitare possunt l. c. — 7) Herausg. von Joh. Mich. Dilherr, dem Nürnberger Rector, im 2. Bd. seiner disputationes academicae. Norimb. 1652 p. 442—489.

welcher bereits seine eigenthümlichen Gedanken vollständig und klar niedergelegt sind; dann in einer Reihe von Disputationen alsbald nach dem Antritt seiner theologischen Professur[1], und in einer späteren Reihe von solchen, die er als tractatus theologici de conversione 1661 herauszugeben begann, aber fortzusetzen durch literarische Kämpfe — hauptsächlich mit dem Jesuiten Erbermann über die Kirche — verhindert wurde. Eine eingehende Vertheidigung seiner Lehre und Abweisung des erfahrenen Angriffs veröffentlichte er 1677 in einer officiellen Erklärung der theologischen Fakultät Jenas.[2] Eine bequeme Zusammenfassung seiner Lehre enthalten die nach seinem Tode herausgegebenen Vorlesungen über die Konkordienformel.[3]

Des Musäus' Behandlung der Lehre vom freien Willen ist die eigenthümlichste von allen Darstellungen unsrer alten Dogmatiker. Seine Form hat zwar vielfach etwas Abstruses und Scholastisches — er ist ein doctor subtilis —; aber in seinen Gedanken geht er seine eigene freie Bahn. Am liebsten schließt er sich an Chemnitz an; aber er führt weit über die Gränzen hinaus, die sich jener für die Behandlung dieser Frage gesteckt. Den Erfahrungsbeweis seiner Sätze aber bringt er mit großem Geschick aus der inneren Entwicklung Augustins, wie sie in den Confessionen dargelegt ist.

Zuvörderst bestimmt Musäus — in seinen Vorlesungen über die K. F. — den Begriff des lib. arbitrium. Es bezeichnet entweder — materialiter — den vernünftigen Willen selbst, oder — formaliter — das Vermögen des Auchanderskönnens.[4] Je nach dem Objekt, auf welches sich die Thätigkeit des Willens bezieht, ist ein entsprechendes Vermögen desselben erfordert. Und so leugnet denn das Bekenntniß das Vermögen des Willens in Bezug auf die spiritualia.[5] Hier glaubt nun Musäus eine Reihe näherer Bestimmungen hinzufügen zu müssen — und darin besteht das ihm Eigenthümliche.[6]

Man muß unterscheiden zwischen den actus paedagogici und den actus conversionis intrinseci, mit welchen die Bekehrung selbst beginnt und sich vollzieht.[7] Da fragt sich denn, wie weit sich jene erstrecken. Sie sind nicht bloß äußerlicher Art, circa conversionis externum mediorum usum occupati, wie Gottes Wort hören, in die Kirche gehen u. dergl., sowie den Wortverstand der Schrift fassen (apprehensio simplex), sondern auch innere Akte der Erkenntniß und des Willens in Betreff der spiritualia. Denn die Schrift zeigt uns ein solches den actus conversionis interni et spirituales

1) Herausg. 1649, und mit einer Disput. vermehrt ohne sein Wissen 1658 als tractatus theol. de conversione. — 2) Der Jena'schen Theologen Ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen oder Controversien u. s. w. S. 330—482. — 3) Joh. Musaei praelectiones in Epitomen Form. Conc. ab haeredibus Musaeanis. Jen. 1701. de lib. arb. p. 92—140. — 4) Vires agendi et non agendi, vel agendi hoc et agendi illud. Praelectiones in Epit. F. C. p. 93 u. ö. bes. p. 97 sq. — 5) p. 99. — 6) p. 113 sqq. — 7) Vgl. Ausführl. Erkl. S. 343.

ganz ähnliches Verhalten, welches doch noch zu den actus paedagogici gehört, wie Mark. 6,20. Akt. 13,7. Röm. 10,2.[1] Beides nun aber, Erkenntniß und Wille in Bezug auf die spiritualia kann doppelt sein. Die Erkenntniß der spiritualia ist entweder eine allgemeine unbestimmte — cognoscuntur confuse sub ratione boni in communi —, oder eine bestimmte spezifische — distincte, in propria sua natura seu ratione specifica —. So haben die Juden eine allgemeine Gotteserkenntniß gehabt — denn Paulus schreibt ihnen Röm. 9,30 f. 10,2 ein Trachten nach der Gerechtigkeit und einen Eifer um Gott zu —, aber die bestimmte Erkenntniß der Gerechtigkeit secundum suam rationem specificam et propriam, als der Gerechtigkeit Gottes in Christo, fehlte ihnen.[2]

Ebenso nun andrerseits sind die Willensakte entweder Akte allgemeinen, unbestimmten Gefallens und Wünschens — actus simplicis complacentiae, quam voluntas habet circa objectum sub aliqua ratione boni cognitum secundum se consideratum non ut acquirendum —, wie sie auch möglich sind in Bezug auf das Unmögliche, wenn dasselbe nur eben als wünschenswerth erscheint, wie z. B. die Wiedererweckung eines geliebten Todten; oder bestimmte, thätige Willensakte — efficaces actus — welche das Objekt selbst in seiner bestimmten Wirklichkeit erstreben: wie wenn z. B. Einer die Seligkeit nach dem Tode nicht bloß im Allgemeinen und an sich als ein Gut wünscht und begehrt, sondern als das bestimmte Gut, welches durch den Glauben an Christum erlangt wird.[3]

Wird nun Beides, das über die Erkenntniß und das über den Willen Gesagte, mit einander kombinirt, so ergibt sich Folgendes: In Bezug auf die bona spiritualia tantum confuse cognita hat der Nichtwiedergeborne ein natürliches Vermögen des actus efficax; in Bezug auf die bona spiritualia distincte cognita hat er nur ein Vermögen des actus simplicis complacentiae. Um das Gesagte zu verdeutlichen: der natürliche Mensch kann nach der Gerechtigkeit Gottes im Allgemeinen wirklich trachten — wie die Juden —. Aber das ist dann nicht die wirkliche Gerechtigkeit, in Christo Jesu, also nicht das eigentliche bonum spirituale, und so denn auch der Willensakt nicht ein actus spiritualis, und die Kräfte, welche diesen Akt erzeugen, nicht vires spirituales. Dagegen die geistlichen Güter in ihrer bestimmten Wirklichkeit können dem natürlichen Menschen im Allgemeinen als etwas Wünschenswerthes erscheinen, wie ihm auch etwas Unmögliches so erscheinen kann; aber das ist kein eigentlicher Akt des Willens, der darnach trachtet, also kein Anfang der Bekehrung, gehört also noch zu den actus paedagogici, die der Mensch aus sich selbst erzeugen kann.[4]

---

1) Ausführl. Erkl. S. 398. — 2) Ausführl. Erkl. S. 399 f. — 3) Ausführl. Erkl. S. 400 ff. — 4) Ausführl. Erkl. S. 402. 404.

Die Möglichkeit solcher Akte liegt im Wesen des menschlichen Willens begründet. Denn er ist per essentiam eine facultas appetendi bonum. Wenn ihm etwas als ein Gut erscheint, so erweckt das ein Gefallen und Begehren in ihm.[1] Nun kann ihm auch das Heil in Christo im Allgemeinen — z. B. die Seligkeit nach dem Tode — als ein begehrenswerthes Gut erscheinen.[2] Denn es ist ja der Mensch nicht ein brutum animal, das nur für das gegenwärtige Leben geschaffen wäre, sondern „es ist Einem sowohl wie dem Andern von Natur eingepflanzt der appetitus beatitudinis“ sowie die loci communes über Gott u. dgl.[3] So ist es „ja bekannt, daß auch die unwiedergebornen Heiden einen Gott verehren, demselben opfern und andere Dienste leisten, Gottes Gnade, Huld, Schutz und dieses Lebens Glückseligkeit von ihm zu erlangen.“ So kann denn auch dem sündigen Menschen das christliche Heil im Allgemeinen als ein wünschenswerthes Gut erscheinen.[4]

Der Mensch kann also — so wird man den Grundgedanken dieser Ausführungen formuliren dürfen — ein allgemeines religiöses Interesse und Streben haben; aber das ist dann nur allgemeiner und unbestimmter Art und geht nicht auf die eigentliche Wahrheit in Christo, bringt also den Menschen nicht in einen Zusammenhang mit dieser. Es kann ihm diese zwar im Allgemeinen etwas Zusagendes und Wünschenswerthes haben; aber damit ist es noch kein wirkliches Objekt seines Willens, so daß dieser sich in Lebensbeziehung dazu setzte und so die Bekehrung begänne. Denn diese beginnt erst, wenn der Wille als actus efficax sich in Lebensbeziehung setzt zur bestimmten Gnade — tendit in spiritualia bona distincte cognita —. Erst solche Willensakte sind spirituales. Von diesen also gilt, daß dem natürlichen Menschen das Vermögen dazu fehlt.[5]

Der eigenthümliche Vorzug dieser Erörterungen des Musäus besteht demnach in der Verinnerlichung und Erweiterung der actus paedagogici, womit er die Losung für alle folgende Entwicklung des Dogma gibt. Indem er nämlich bestimmt den Punkt fixirt, welcher den Anfang der Bekehrung bezeichnet oder der erste actus spriritualis ist, mißt er von da aus rückwärtsgehend aus, wie weit die Annäherung an diesen Punkt gehe, ohne ihn doch selbst zu erreichen. Das führt ihn denn weit über die justitia civilis u. dgl. hinaus, zu Fragen eines innerlicheren Verhältnisses des Menschen zu Gott und zum Göttlichen, nur daß er sich nicht glaubt begnügen zu dürfen mit allgemeinen Bestimmungen von religiösem Streben u. dgl., sondern dieß wissenschaftlich zu umschreiben und bestimmt zu formuliren sucht: die Möglichkeiten dieser Sphäre sind der actus efficax in Bezug auf die spiritualia

1) A. a. O. S. 405. — 2) A. a. O. S. 409. — 3) A. a. O. S. 413 f. — 4) A. a. O. S. 414 f. — 5) Praelect. in epit. F. C. p. 115.

confuse cognita und der actus complacentiae in Bezug auf die spiritualia distincte cognita.

Aber — wirft er ein — wenn der natürliche Mensch in Bezug auf jenes einen actus efficax haben kann, warum nicht auch in Bezug auf dieses? Mit Recht antwortet er: weil der eigenthümlichen Natur desselben, wie sie erst hier und nicht bei der confusa cognitio erkannt wird, die menschliche Natur und Willensneigung, wie sie jetzt ist, widerstreitet[1] —: wie denn z. B. der natürliche Mensch nicht Alles der reinen Gnade und dem bloßen Verdienste Christi verdanken will.

Was nun aber den Vorgang und Prozeß der Bekehrung selbst anlangt, so schließt sich hier Musäus besonders an Chemnitz an und beruft sich auf Augustins Erfahrung, wenn er mit großer Entschiedenheit die Allmählichkeit der Bekehrung, ihre ersten Anfänge, die Gott, ohne daß der Mensch etwas dazu thut, allein wirkt, und die Verwirklichung, welche die Mitthätigkeit des Menschen zur Voraussetzung hat, unterscheidet.[2] Diese Allmählichkeit des Prozesses folgert er — mit Recht — aus der Natur des Wortes als des Mittels: sofern es nämlich die Natur des Wortes mit sich bringe, daß es zuerst auf die Erkenntniß und durch diese auf den Willen wirke, so daß dadurch allmählich die Zustimmung erzeugt werde.[3] Der Anfang geschehe nämlich damit, daß Gott unsrem Geiste heilige Gedanken, unsrem Willen heiliges Verlangen einflöße. Es kann zwar der natürliche Mensch auch Gedanken über Gott, seine Heiligkeit u. s. w. haben; diese können und sollen auch eine occasio et manuductio zu Gott und zur Bekehrung sein[4]; denn sie sollen auffordern, der Wahrheit weiter nachzufragen[5]; aber der Anfang der Bekehrung selbst sind sie noch nicht. Denn dieser besteht erst in den heiligen Gedanken von der christlichen Wahrheit, verbunden mit dem pium desiderium aut conatus saltem tendens in bona illa, ut acquirenda.[6] Das ist der Anfang der Bekehrung, weil der Anfang des seligmachenden Glaubens — wie Augustins Beispiel lehrt, als er von den Predigten des Ambrosius getroffen wurde.

Sein Beispiel lehrt auch, daß dieser Anfang ganz von uns und unsren Willensentschließungen unabhängig ist und diesen zuvorkommt. Es ist eine ungewollte, unerwartete Einwirkung, welche der Mensch erfährt, bei welcher er sich also rein passiv verhält. Denn plötzlich entstehen im Menschen jene Gedanken und jenes Verlangen, ohne daß dieß irgendwie von ihm abhängt.[7] Das ist, was die Schrift das Aufthun des Herzens nennt

1) Nam distincta cognitio involvit plura, quae in confusa cognitione non erant comprehensa, nempe ipsam specificam naturam rerum spiritualium, a qua natura et voluntas hominis non renati oppido abhorret. p. 115. — 2) p. 120 sqq. — 3) p. 121. — 4) p. 122 sq. — 5) p. 123. — 6) p. 123. — 7) p. 124.

Apostelgesch. 16, 14.[1] Aber damit ist der Mensch noch nicht bekehrt[2] — eine Richtigstellung des gewöhnlichen Sprachgebrauchs auch der K. F. postquam conversus est und ähnlich —, sondern nun beginnt erst ein mehr oder minder langer Prozeß, in welchem es durch Schwankungen, Zweifel, Kämpfe u. s. w. hindurchgeht und in welchem der Wille in Kraft der neuen geistlichen Kräfte mitthätig sein muß.[3] Diese neuen geistlichen Kräfte sind nicht substantiell, sondern ethisch zu denken: sie sind eben das inspiratum desiderium pium, die novi motus u. s. w. selbst.[4] Erst das Resultat dieses Kampfes, wenn es einen gewissen Abschluß erlangt hat im Sieg des Glaubens über die Zweifel, ist die Verwirklichung der Bekehrung.[5]

Hier sind alle Motive Melanchthons und der Philippisten zu ihrem Rechte gekommen, und es ist nur in Uebereinstimmung mit dem Bekenntniß festgehalten, daß alles eigne Verhalten in der Bekehrung wurzle in gottgewirkten motus inevitabiles, um diesen dogmatischen Terminus zu gebrauchen, dessen Gedanken Musäus wenigstens lehrt. Zugleich aber auch ist die Möglichkeit einer außerchristlichen Religiosität gewahrt und nicht die geschichtliche Wirklichkeit des Einzel- und des Völkerlebens einer dogmatischen Abstraktion geopfert.

Diese letzteren Momente berührt er auch in seiner introductio in theologiam[6] in dem Abschnitt über die theologia naturalis. Denn die natürliche Theologie ist nicht eine spekulative, sondern eine praktische Wissenschaft,[7] ihr Objekt und Ziel als solches aber ist demnach Gott als das höchste Gut des Menschen, und die Seligkeit in Gott, sammt den Ursachen und Mitteln derselben.[8] Es handelt sich also hier nicht bloß um theoretische Erkenntnisse, sondern um ein zu Grunde liegendes Willensstreben nach dem höchsten Gut und der Seligkeit.[9] Denn wenn der Mensch dieselbe auch nicht erlangt, so verlangt er doch danach: omnes homines beati esse volunt.[10] Aber es bleibt freilich nur bei einem actus simplicis complacentiae et amoris in Bezug auf das bonum universale et summum in communi, während von der heil. Verehrung Gottes, als des wahren Gutes des Menschen, der gottentfremdete Wille nichts wissen will[11]: so daß es also zu einem actus spiritualis nicht kommt. So bleibt bei allen Zugeständnissen die Besonderheit dieses andern Gebiets des neuen Lebens gewahrt.

Dieselbe Lehrweise theilt des Musäus Kollege Bechmann. In seinen Anmerkungen zum Kompendium Hutters betont er ausdrücklich: ein gewisses

1) p. 125. — 2) p. 129. — 3) p. 126 — mit Berufung auf Chemnitz —. — 4) p. 127. — 5) p. 129 sq. — 6) Introductio in theol. qua de natura theologiae, naturalis et revelatae, itemque de theologiae revelatae principio cognoscendi primo, scr. s., agitur. Jenae, 1678. — 7) p. 29. — 8) p. 14. — 9) Finis, cuius gratia theol. natur. est et ad quem omnia quae tradit ultimo refert, hominis beatitudo et bonum summum est. — pro fine ultimo habet adeptionem dei ut hominis finis et boni summi. p. 30. — 10) p. 55, nach Aug. de trin. XIII, 8 u. 5. — 11) p. 37.

cognoscere der göttlichen Mysterien, aber nur kein salutariter cognoscere, nämlich cum assensu certo et speciali, und ein gewisses appetere, aber kein salutariter appetere sei dem natürlichen Menschen möglich.[1] Er erklärt es ganz nach dem Sprachgebrauch des Musäus, so daß der Mensch in Betreff der spiritualia confuse spectata, sofern sie nämlich überhaupt als ein Gut erscheinen ohne in ihrer heilmäßigen Bestimmtheit erkannt zu werden, das Vermögen des actus efficax, des bestimmten Begehrens, in Betreff der distincte spectata das des actus simplicis complacentiae habe, aber nicht des actus efficax, so daß er darnach verlange: also kein ernstliches Verlangen nach der Sündenvergebung um Christi willen, keine Glaubenszuversicht auf Christi Verdienst u. s. w.[2]

Wie hier, so folgt Bechmann auch in der Beschreibung des Prozesses der Bekehrung ganz dem Vorgang des Musäus. Man muß unterscheiden, lehrt er, zwischen den motus primi und motus subsequentes. Die ersteren gehen unsrer Ueberlegung vorher, sind also in gewissem Sinn irresistibiles, sofern ihre Entstehung nicht von uns abhängt, aber nachdem sie da sind, kann man ihnen widerstehen.[3]

Aber freilich fällt Bechmann alsbald wieder in jenen alten Sprachgebrauch zurück, der sich mit dieser Lehrform doch nicht verträgt, daß Gott durch jene ersten Einwirkungen (sancta cogitatio et pium desiderium) die Bekehrung selbst bewirke (conversionem operatur) und daß der Mensch post conversionem mitwirke.[4] Es hat sich die neuere genauere Lehrweise mit der älteren, ungenaueren noch nicht auseinandergesetzt. Ebenso wenig jene Anerkennung, daß der Mensch nach einem sittlichen Gut begehren kann, mit dem alten Satz, daß des Menschen Wille nur Sündiges begehre und nichts von dem quae ad deum pertinent.

Außerdem aber fand des Musäus „neue Weise" wenig Zustimmung. Selbst im Kompendium seines Schwiegersohnes Baier, der doch sonst

1) Fridem. Bechmanni annotationes uberiores in compendium theolog. Leonh. Hutteri. 1695. p. 259. — 2) § 5. Concedi potest, quod voluntas vires habeat ad eliciendum actum efficacem circa bona spiritualia confuse spectata, quo ipso tamen nullae vires voluntati conceduntur in ordine ad bona spiritualia, quia si tantum confuse considerantur, non ut spiritualia spectantur sed tantum ut bona et convenientia, et perinde est ac si dicatur, voluntatem habere vires bonum aliquid ut bonum est appetendi, quod negari non potest. Deinde et illud videtur concedi posse, voluntatem habere vires circa bona spiritualia distincte spectata eliciendi actum simplicis complacentiae, ut ipsi placeant, sicut Herodes Johannem audivit ἡδέως, quamvis alii etiam eiusmodi complacentiam gratiae Sp. scti per verbum operanti adscribere malint. — § 6. Voluntas igitur in ordine ad spiritualia distincte spectata non potest elicere actum efficacem i. e. non potest in ea ferri ut acquirenda vel obtinenda, non potest habere pium desiderium gratiae divinae et remissionis pecc. propter Christum etc. p. 260. — 3) p. 274. — 4) p. 276.

immer auf die Schriften seines Meisters verweist, finden sich kaum Anklänge daran. Er berührt überhaupt unsre Fragen nur kurz. Nur in der Lehre vom peccatum originis und von der conversio kommt er vorübergehend darauf zu sprechen. Der Satz, den er bei ersterem Anlaß ausspricht: neque adeo suis viribus in dona spiritualia distincte proposita et ab intellectu apprehensa actu efficaci ferri potest[1] — weist uns an Musäus. Und bei der Lehre von der conversio erinnert er nur daran, daß es auch vor der Bekehrung ein desiderium audiendi et legendi verbum gebe[2], ohne aber weiter hierauf einzugehen.

Von andern Seiten aus aber und besonders von Wittenbergischer erfuhr diese Lehrweise die schärfsten Angriffe. Musäus konnte sich zwar darauf berufen, daß auch die Wittenberger Professoren Meisner und Kunad der Sache nach dasselbe wie er lehren, wenn der Erstere sage hominem posse naturaliter verbum dei audire etc. non sine voluptate aut προθυμίᾳ aliqua, der andere, posse hominem non renatum proprio instinctu sacras literas legere etc. und eine cognitio rei (spiritualis) tanquam — delectabilis gewinnen.[3] Trotzdem bildete auch dieser Punkt einen Hauptangriff in dem Libell, welches der Hennebergische Kandidat M. Joh. Reinhard abschriftlich verbreitete, und welches eine so weite Verbreitung fand und das ohnedieß schon vorhandene Mißtrauen gegen die Jenenser Theologie so bedenklich steigerte, daß die Fakultät sich veranlaßt sah, eine große Vertheidigungsschrift von etwa 100 Bogen zu veröffentlichen.[4] Nicht bloß hat man auf jener Seite die Jenenser Lehre gröblich mißdeutet und auch mißverstanden, wie denn Musäus den lächerlichsten Mißverstand der von ihm gebrauchten termini leicht nachweisen konnte[5]; sondern man glaubte auch um so sicherer zu gehen, und der korrekten Orthodoxie um so getreuer zu bleiben, je enger man die Gränzen des natürlichen Vermögens zog. Man ging sogar so weit, daß man eine besondere Gnadenwirkung annahm, nicht bloß um den Wortverstand der Schrift u. s. w. zu gewinnen, sondern auch um das äußere Gehör für das Wort Gottes zu öffnen und um die capacitas passiva herzustellen[6], welches Alles das Bekenntniß doch vom natürlichen Menschen aussagte. So setzte man die Entschiedenheit in der Wahrheit in unwahre Uebertreibungen.

---

1) Comp. theol. posit. Lips. 1750. p. 382. — 2) p. 518. — 3) Meisner compend. theol. disp. X th. 7. Kunad Colleg. theol. disp. VIII th. 16. Vgl. Ausführl. Erkl. S. 416. — 4) Die „verleumderische Charteke“ Reinhards — Theologorum Jenensium errores ex variis eorundem scriptis dilucide monstrati inque privato Collegio juxta methodum Königianam ventilati — war 2 Bogen stark, geschrieben, und ist der „Ausführl. Erkl.“ beigegeben. — 5) Z. B. S. 347 die Verwechslung der actus simplicis apprehensionis und simplicis complacentiae u. dgl. m. Gröbliche Mißdeutungen aber z. B. S. 420 ff. — 6) Vgl. über das Erstere S. 350 ff., über das Andere S. 372 ff., über das Dritte S. 459.

Noch mehr rief die Lehrweise der Helmstädter den Widerspruch, besonders Wittenbergs, hervor.

Calixt selbst geht in seiner epitome theologiae wie überhaupt in die dogmatischen Fragen, so auch in diese nicht tiefer ein. Doch ist im Ganzen seine Ansicht zu erkennen. Seine Darstellung nähert sich unverkennbar der römischen. Dem Menschen sind durch den Fall die supernaturalia verloren gegangen und nur die naturalia im engeren Sinn übrig geblieben.[1] So muß ihm denn das Heil und was dazu führt erst zur Erkenntniß gebracht werden, um es wollen zu können, und die wirksame Hülfe des heil. Geistes zu Theil werden, um es im Glauben zu erfassen.[2] Von einem Willen in Bezug auf das Heil kann demnach schon um der mangelnden Erkenntniß willen gar keine Rede sein.[3]

So muß also Gott die heilsame Erkenntniß und dadurch auf den Willen bekehrend wirken. Diejenigen Akte, welche die Bekehrung beginnen und konstituiren, sind demnach übernatürliche und Gotte, nicht dem Menschen zuzuschreiben.[4] Aber als Bedingung dieser Gnadenwirkung fordert Gott gewisse Voraussetzungen von Seiten des Menschen. Certum est, hominem posse sollicitum esse de sua salute, posse curam suscipere de mediis ad eam. Wer dieß Geringere leistet, das er vermag, dem gibt dann Gott das Höhere; nicht als wäre jenes verdienstlich, sondern weil das Gottes Ordnung ist.[5]

Man muß also anerkennen esse quosdam actus in hominis potestate sitos, quos ab ipso deus praestari velit, priusquam ad auxilia et dona supernaturalia progressus fiat, certe quoad modum ordinarium.[6] Wie ist's nun aber mit den Heiden, die von Christo nichts wissen? Dico si qui — salutis suae curam habuerint et de ea quantum possunt laboraverint, iis deum de mediis prospecturum, quibus ad pleniorem — cognitionem deducantur. Belege dafür sind jener Eunuche Akt. 8 und der Centurio Kornelius, der so wenig wie jener wiedergeboren war.[7]

Dieß geht offenbar über die Lehrweise auch der Jenenser noch hinaus. Denn mit solcher Entschiedenheit hatten auch jene ein eigentliches Heilsverlangen des natürlichen Menschen nicht zu lehren gewagt. Und man wird

1) Epit. theol. noviss. ed. Brunsv. 1653. p. 101 sq. — 2) p. 103. — 3) Radix autem libertatis in intellectu est, quia intellectus varia cognoscit, ideo inter varia optionem facere potest voluntas etc. p. 105. Quoniam igitur tanta est voluntatis cum intellectu cohaerentia et hunc illa ceu ducem semper sequitur, facile ex viribus intellectus judicari poterit de viribus voluntatis. p. 106. Ignorantia intellectus libertatem voluntatis non modo minuit, verum penitus — tollit. p. 107. — 4) p. 229. — 5) Hoc qui faciunt eos deus majoribus auxiliis dignatur, ut intelligant verbum etc., non quidem quod ista qualiscunque opera tantae sit dignitatis aut meriti, sed quod — deus — velit hunc ordinem servari et hoc ab homine praestari, priusquam ipse majora et specialiora, suo genere supernaturalia suppeditet auxilia. p. 228. — 6) p. 229. — 7) p. 230.

zugestehen müssen, daß hier nicht bloß das natürliche Widerstreben gegen das Heil in Christo, wie dasselbe dem Menschen im Wort entgegentritt, verkannt und von der Macht der Sünde im Menschen zu gering gedacht ist, sondern auch daß sich diese Lehre in bedenklicher Weise der römischen Lehre vom meritum de congruo annähert.

Doch tritt dieß bei Calixt verhältnißmäßig wenig hervor. Zwar bildete seine Lehre von der Sünde einen der Hauptangriffspunkte in Buscher's Cryptopapismus[1] und in Calov's theologorum saxonicorum consensus repetitus fidei vere Lutheranae[2]; aber in der Lehre vom freien Willen klagt Calov nicht Calixt selbst, sondern die andern, Hornejus, Dreier und Latermann an.[3] Wenn Calov freilich diesen Theologen vorwirft, daß sie die Bekehrung nicht ohne eine durch die Gnade hervorgerufene Selbstthätigkeit des Menschen zu Stande kommen lassen, daß „das Wollen des Guten und der Glaube dem ultimo complemento der Bekehrung vorhergehe"[4], so haben sie darin die Lehre der Kirche und ihrer Dogmatiker für sich; und wenn er es unerträglich findet, daß z. B. Hornejus den Nichtwiedergebornen nach Röm. 2 die Möglichkeit opera moralia zu thun zuschreibe, so daß denn nicht alle ihre Werke Sünden und ihre Tugenden Laster seien[5], so kommt es eben darauf an, wie dieß verstanden werde.

Hornejus erkennt ausdrücklich an, daß diese Werke weder irgend etwas zum Heile beitragen, noch in dem vollen Sinn gut seien, in welchem die Schrift etwas gut nennt, dazu auch von den actiones spirituales spezifisch unterschieden seien.[6] Er lehrt nicht minder, daß die Gnade auch den Anfang der Bekehrung wirken müsse, daß sie uns heilige Gedanken ohne unser Zuthun und Erwarten einflöße — operatur in nobis sine nobis[7] —; nur betont er fast noch stärker, daß dieß Wirken keine Nothwendigkeit involvire, sondern unser freies Verhalten fordere[8], wie denn die Schrift von der Bekehrung nicht minder in aktivem Sinn — daß wir selbst uns bekehren müssen — wie im passiven rede.[9]

Des Hornejus Disputation de conversione hominis ad Deum[10] führt diese Gedanken nur weiter aus. Aber sie halten sich wieder in einer gewissen Unbestimmtheit, welche die Gränze zwischen der synergistischen und der streng-

1) Cryptopapismus novae theologiae Helmstadiensis. Das heimliche Papstthum in der neuen Helmst. Theol. Schriften u. s. w. durch M. Statium Buscherum P. zu St. Aegid. in Hann. Hamb. 2. Abschn. von der Erbsünde C 2—D 3. Wogegen vgl. Gründliche Widerlegung eines unwahrhaften Gedichts unterm Titel Cryptopapismus u. s. w. Auf fürstl. Befehl gestellt und publicirt. 2 Thle. Lüneb. 1641. 2. Th. S. 78—220. — 2) Herausg. von Henke als Programm. Marburg 1846. Punctum 17—29. p. 14—23. — 3) Punct. 83—86. p. 64—67. — 4) z. B. Dreier Erört. p. 528. l. c. p. 65. — 5) l. c. p. 67. — 6) Horneji compend. theol. Brunsv. 1655. p. 191. — 7) p. 177. — 8) p. 193 sq. — 9) p. 173. — 10) Disputationum theolog. Pars II. Helmst. 1644. Disp. III, sectio I, p. 238—268. sect. II p. 269—317.

kirchlichen Fassung schwankend läßt. Denn auf der einen Seite spricht er gerne von der gratia excitans[1], auf der andern Seite ist es doch Alles wieder ebenso Wirkung und Gabe Gottes wie eigenes Verhalten. Dieß letztere, die Aktivität in der Bekehrung und im Glauben, hervorzuheben ist sein Hauptanliegen. Nec enim credere, poenitentiam agere — pati aliquid sed agere est.[2] Was aber den vorhergehenden Stand anlangt, so ist der Mensch zwar ein Knecht der Sünde[3], aber doch so weit freien Willens, daß er nicht bloß quae naturalia et civilia sunt, sed etiam quae moraliter bona aut mala mit Freiheit thun kann.[4] Nicht als wäre dieß moralisch Gute, wie es dem natürlichen Menschen möglich ist, im vollen Sinne gut.[5] Aber es kann der Heide seinem Verhalten doch eine Richtung auf Gott geben, wie er eben Gott natürlicher Weise erkennt.[6]

Nothwendig drängte sich hier die Frage auf, ob zu diesem moraliter bonum die göttliche Gnade nöthig sei. Augustin forderte die Gnadenhülfe zu allem, was gut sein soll.[7]

Die Folgerung dieses Obersatzes war, daß es außer dem Gnadenstand nichts Gutes, sondern nur Sünde gebe.[8] Die römischen Theologen dagegen, welche Gutes außer dem Gnadenstand statuirten, folgerten, wie Vasquez, daß auch dazu die Gnade Christi mitwirke.[9] Dieß zwar leugnet Hornejus, da die gratia Christi supernaturalis sei, also auch nur ad supernaturalem finem gegeben werde und nicht ad actiones morales.[10] Aber er kommt schließlich doch zu einem verwandten Resultat.

Zuvörderst nämlich erinnert er daran, daß es außer den actiones naturales et civiles noch actiones virtutum, also ein Gebiet des Moralischen gebe, welches über die Gränzen der justitia civilis hinausgehe, obgleich es sich von den actiones spirituales unterscheide.[11] Nun stehe zwar einerseits fest, daß Alles, was zur Bekehrung gehöre, nur ein Werk der göttlichen Gnade sei[12], andrerseits daß die opera naturalia et civilia dem natürlichen Vermögen und seiner Freiheit angehören; aber wie es in Betreff der opera moralia sich verhalte, ob sie durch die natürlichen Kräfte allein vollbracht werden, oder ein Gnadenbeistand dazu erfordert werde, darüber sei Streit.[13]

---

1) Z. B. Remansisse in homine quod per praedicationem excitetur concedimus, intellectum nempe et voluntatem ipsam, ille enim excitatur ut cognoscat quae Sp. Dei sunt, non quidem per vires proprias sed per illum ipsum Sp.; haec ut appetat et faciat per eundum. p. 258. p. 261. u. ö. — 2) p. 270. — 3) p. 280. — 4) p. 282. — 5) p. 284 sqq., wenn gleich Augustins Beweisführung aus Röm. 14, 23: „was nicht aus dem Glauben kommt ist Sünde“ auf einem Mißverstand dieser Stelle beruht, die nicht vom Glauben im dogmat. Sinn, sondern von der sittlichen Ueberzeugung handelt p. 293. — 6) p. 295. — 7) p. 283. — 8) p. 285. — 9) non quidem qua justificemur aut salvemur, sed quae propter Christum detur — quae interius movet et vires ad bene operandum suppeditat. p. 296. — 10) p. 296. — 11) p. 279. — 12) p. 280. — 13) p. 282 sq.

Hornejus stellt in eingehender geschichtlicher Behandlung dieser Frage die beiden Antworten einander gegenüber und entscheidet sich schließlich für die Forderung des Gnadenbeistandes: non posse solis naturae viribus omnia mandata naturalia seu moralia (de praeceptis enim fidei, dilectionis dei et similibus non est quaestio) servari et contraria peccata omnia evitari omnesque in eo genere tentationes superari.[1] So ist also nicht bloß zu den eigentlich theologischen Tugenden die Gnade Christi erforderlich, sondern schon zum allgemein moralischen Verhalten der Beistand Gottes.[2]

Der Unterschied von der Jenenser Theologie ist offenbar. Musäus ist zwar zweifelhaft darüber, welches des Hornejus eigentliche Meinung sei, weil er auf der einen Seite die gratia divina für die opera moralia fordere, auf der andern aber annehme, daß die leichteren und versuchungslosen den natürlichen Kräften allein möglich seien.[3] Aber er gesteht doch zu, daß des Hornejus Worte vielleicht in einem Sinn zu fassen seien, den er ablehnen müsse.[4] Diesen Unterschied sieht er freilich wo anders als wir: nämlich in der Würdigkeit der guten Werke des natürlichen Menschen, statt in der Annahme eines Wirkungsverhältnisses der Gnade zu denselben. Es ist ihm die helmstädter Lehre nicht deutlich geworden.

So können wir also in der orthodoxen Dogmatik unsrer Kirche drei Richtungen der Lehrweise über die Frage, die uns beschäftigt, unterscheiden: die streng orthodoxe, die Jenenser und die Helmstädter. In diese drei Schulen theilt sich die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts überhaupt. So tritt dieser Unterschied auch in dieser speziellen Lehre zu Tage. Hunnius hatte ein Vorbereitungsstadium nachzuweisen gesucht; aber je länger je mehr schränkte man es ein, so daß von seinem Versuch sehr wenig mehr übrig blieb. Musäus sucht ein Vorbereitungsverhalten des Menschen, Hornejus ein Vorbereitungswirken der Gnade zu gewinnen. So im Allgemeinen ausgesprochen sind dieß drei Wahrheiten, welche man wird vereinigen und mit der scharfen Scheidung, welche das Bekenntniß und nach ihm die streng orthodoxe Dogmatik zwischen den zwei Lebensstadien des natürlichen und des erneuerten Menschen zieht, in Einklang bringen müssen.

Aber in dem Maß als besonders die Helmstädter die Grenzen der kirchlichen Lehre zu überschreiten schienen, zog die streng orthodoxe Dogmatik Calov's und Quenstedt's dieselben nur um so enger.

---

1) p. 287. Ita probatur nec peccatum contra legem moralem evitari nec tentationes vinci, quibus ad ea pellicimur, sine auxilio gratiae posse p. 290. — 2) Cum temperanter vivimus —, quae virtutum moralium actiones sunt, id per peculiarem dei gratiam facimus, non ex solis nostris viribus. p. 290. Vgl. noch p. 296 ff., wo er schließlich seine Meinung über die ganze Frage ausspricht. — 3) Der Jenischen Theologen ausführliche Erklärung S. 338 ff. — 4) A. a. O. S. 342.

Calov's Polemik gegen die Helmstädter in seinem consensus repetitus 1664 habe ich bereits oben erwähnt. Er schließt sie mit dem Satz: rejicimus eos qui docent, solis naturae viribus bona opera moralia fieri posse, nec omnia omnino ethnicorum opera peccata dicenda esse. Das Problem selbst, um das sich's hiebei handelt, läßt er ganz außer Betracht. Diese Polemik wiederholt er in seinem Systema 1677[1], wo er Hornejus und Dreier der pelagianischen und mehr als pelagianischen Ketzerei anklagt, ohne an dieser Stelle aber weiter in die Frage einzugehn.

Er begnügt sich in hergebrachter Weise nachzuweisen, daß der Mensch „von Natur und vor der Gnade ein Knecht der Sünde sei".[2] Die bisher verhandelten Fragen berücksichtigt er nur insoweit, daß er alle Zugeständnisse an das sittliche Vermögen des Menschen ablehnt. So verhält er sich auch in der späteren Untersuchung über die guten Werke der Heiden nur negativ.[3] Das ist leicht begreiflich. Denn wenn man lehrt, daß alle Menschen, auch alle Heiden, gleicherweise zum Reich Gottes berufen worden sind[4], so kann man bei denen, welche diesen Ruf, wie man dann annehmen muß, ablehnen, nichts als Sünde und Feindschaft wider Gott, nichts von Sehnsucht nach Heil und Aehnl. finden. So greift die altdogmatische Lehre von der vocatio universalis d. h. der ungeschichtliche Geist der altdogmatischen Anschauung auch in unser Dogma ein, und wird für die Fassung desselben bestimmend. Mit Nothwendigkeit wird daher diese sich ändern müssen, wo sich jene Anschauung geändert hat.

Näher auf diese Frage geht Calov ein in der Untersuchung über die Bekehrung.[5] Der Satz, den er an die Spitze stellt ist, daß die Bekehrung nach Anfang, Mitte und Ende Gottes Werk allein sei.[6] Daraus folgt die Leugnung auch jeder Kooperation in Kraft der bekehrenden Gnade innerhalb des Prozesses der Bekehrung.[7] Calov unterscheidet hiebei viel zu wenig zwischen Kooperation und Kooperation, zwischen solcher die aus eigner Kraft, und solcher die aus Kraft der erneuernden Gnade geschieht. Während die Konkordienformel immer noch die Einschränkungen ex se, tanquam ex se und ähnl. hinzugefügt hatte, läßt Calov dieselben weg und lehrt schlechthin: nihil quidquam cooperari et conferre posse ad sui ipsius conversionem.[8]

Es war Latermanns Disputation von der Prädestination v. J. 1546, welche ihn veranlaßte, im Gegensatz gegen diesen wie gegen Dreier die Lehre

1) T. V. p. 241. — 2) p. 239 sqq. — 3) T. VI. p. 465 sqq. — 4) T. X. p. 3. — 5) T. X. p. 13 sqq. — 6) p. 16. — 7) An gratia dei ita offeratur ut eâ oblatâ in hominis potestate sit, se convertere et per illam ea quae necessaria sunt praestare adeoque cooperari possit et cooperetur homo ad sui ipsius conversionem? p. 24 sqq. — 8) p. 27.

des Bekenntnisses in dieser übertriebenen Schärfe darzustellen und zu vertheidigen.

Wir müssen beim Latermann'schen Streit etwas länger verweilen, und das um so mehr, je weniger er bisher berücksichtigt worden ist.

Latermann war zu Helmstädt gebildet und der Richtung der Helmstädter Schule zugethan. Schon seine Helmstädter Dissertation v. J. 1645 über den viel verhandelten und angefochtenen calixtinischen Satz, daß das Geheimniß der Trinität aus der altteſt. Schrift allein nicht ausreichend bewiesen werden könne, hatte in Leipzig und Wittenberg heftigen Widerspruch hervorgerufen.[1] Um so mißtrauischer nahm man nun die neue Abhandlung[2] des nach Königsberg übergesiedelten helmstädtischen jungen Theologen auf, und besonders wurde der Professor Mislenta sein unversöhnlicher Gegner.

Man müsse, meint Laterman, einen Mittelweg suchen zwischen dem augustinischen und dem massiliensischen Irrthum.[3] Das ist zum großen Theil dem Verfasser der Schrift de vocatione gentium gelungen.[4] Augustin und die Reformirten[5] wollen zwar, indem sie die unwiderstehliche Gnade lehren, nur Gottes Liebe gegen die Menschen verherrlichen und um so größer erscheinen lassen, je mehr sie den Menschen nöthigt, die Gnade anzunehmen, aber der Weg, auf dem sie dieses Ziel zu erreichen suchen, ist ein irriger.[6]

Die eingehende Kritik der Dortrechter Beschlüsse führt ihn auch auf die Frage nach dem Verhältniß der Gnade zum freien Willen.

Die Gnade ist nicht schlechthin bestimmend, nicht gratia determinans, legt nicht die Nothwendigkeit der Bekehrung auf, sondern gibt die Kraft zur Bekehrung, so daß die Bekehrung ein freier Akt des Menschen ist, aber in Kraft der Gnade, welche der Mensch empfangen hat und durch welche Gott einem Jeden die Bekehrung wirksam ermöglicht.[7]

---

1) Gaß Gesch. der protest. Dogm. II, 162. — 2) De aeterna dei praedestinatione et ordinata omnes salvandi voluntate. Regiom. 1646. — 3) th. 2. — 4) th. 6. — 5) Ueber deren Uebereinstimmung und Differenz, sowie über die Modificationen der Dortrechter Beschlüsse. thes. 7 sqq. — 6) thes. 31. 32. — 7) th. 29: hinc omnes quotquot absolutum decretum statuunt, gratiae dei ad conversionem necessariae non id tantum tribuunt, quod facultatem homini impertiatur, sed quod necessitatem se ad deum convertendi imponat. th. 32: nunc quod gratia dei ita offeratur, ut eâ oblatâ in hominis potestate sit, per illam ea quae ad conversionem et salutem necessaria sunt praestare et si pravitati suae indulgere velit non praestare etc. Wofür er sich auf Matth. 23, 37 und Joh. 5, 34. 40 beruft. Gratia dei igitur, utut vires ad conversionem efficacissimas praebeat, non facit tamen, ut homo necessario convertatur. th. 33: Manet igitur inconcussum, Sp. sctm in conversione hominis ita se gerere ut vires et facultatem quidem donet, ita ut beneficio collatarum virium illarum unice omnia fiant, quae ab homine praestantur, necessitatem autem non imponat. — Vult deus ut homo libere h. e. ita conditionem illam impleat, ut ei integrum sit, eam si ita videatur non implere. — Deus a sua parte hoc praestat, ut omnes si velint conditionem implere et ita salvari possint. Omnes inquam, si velint, possunt se convertere. Nequaquam naturae viribus sed virtuti gratiae velle

Von hier aus glaubt Latermann das Problem der Prädestination leicht lösen zu können, denn nun erhelle, daß, obgleich der Glaube, unter dessen Voraussicht Gott die Einzelnen erwählt, von Gott selbst gewirkt sei, dieß doch keine Nothwendigkeit in die Erwählung bringe.[1] Aber bietet Gott wirklich Allen jene Möglichkeit, da er doch nicht Allen das Evangelium verkündigen läßt? Theils hat er es ihnen früher verkündigen lassen und die späteren Generationen leiden unter der Schuld der früheren; theils haben es jene selbst durch ihre Verachtung und Verderbung der natürlichen Gottesoffenbarung verschuldet, daß sie der übernatürlichen entbehren müssen. Jenes ist die entferntere, dieses die nähere Ursache.[2] So gewinnt hier die natürliche Gottesoffenbarung eine eigenthümliche mittelbare Bedeutung für das Heil der Einzelnen, in einer Weise, die einer weiteren Erwägung würdig war.

Aber wie man auch über diese Gedanken urtheilen möge: von jenen Sätzen über das Verhältniß der Gnade zum freien Willen vermag ich nicht anders zu sagen, als daß sie mit dem kirchlichen Bekenntnisse sich vertragen. Dagegen weiß Latermann in der Einleitung seiner Abhandlung de gratia et lib. arb. v. J. 1647 viel davon zu erzählen, welche unaufhörliche Anklagen auf fundamentale Ketzerei u. s. w. er in Folge dessen zu erleiden gehabt. Ueber die Frage selbst nahm er in dieser Abhandlung[3] Anlaß sich näher auszusprechen.

Er weigerte sich nicht, als ausgemachte Wahrheit anzuerkennen, hominem per lapsum omnium virium in supernaturalibus jacturam fecisse, und nur in diesem Sinne will er es verstanden haben, wenn er anderwärts mit der Schrift den natürlichen Zustand des Menschen wie mit dem Tode so mit dem Schlafe vergleicht.[4] Also findet in oder nach der Bekehrung keinerlei Mitwirkung aus natürlichen Kräften statt[5], sondern diese geschieht nur per specialem gratiam et vires a deo concessas — dieß aber allerdings nicht erst post conversionem, sondern bereits in conversione, noch vor der eigentlichen inhabitatio des heil. Geistes.[6] Die Wirkung der Gnade nun ist es, daß der Mensch freigemacht und in die Möglichkeit versetzt wird, sich für oder wider zu entscheiden.[7] Nur in diesem Sinn ist von einem con-

illud tribuitur. — th. 35: libere se ad deum convertere asseveramus non eo sensu, ac si libera hominis voluntas propriis viribus suis id praestet, sed quod virtute divinitus collatae gratiae ita se convertat, ut possit se etiam non convertere. — 1) th. 50. — 2) th. 53. — 3) Joh. Laterm. ss. th. doctoris et in acad. elecl. Brandeb. Regiom. professoris publici disquisitio theologica de gratia et libero hominis arbitrio. 1647. — 4) Quaest. 3. — 5) Quaest. 4. — 6) Quaest. 5. — 7) Homo liber redditur et indifferens ad utrumque oppositorum. Potest vid. in virtute collatae divinae gratiae sive beneficio virium quas illa donat, se ad deum convertere —, potest etiam se non convertere. Illud unice a speciali Sp. scti gratia habet, istud ab adhaerente pravitate naturae. Quaest. 9.

cursus des menschlichen Willens mit der Gnade zu reden.[1] Wo man dagegen eine gratia determinans oder necessitans annimmt, da steht es nicht in der Menschen Freiheit und Macht, per gratiam collatam se ad Deum convertere, aut si nolit non convertere — was die Lehre der luth. Kirche ist nach Matth. 23, 37. Joh. 5, 37. Akt. 7, 51.[2]

Man konnte nur etwa den Ausdruck des indifferenter se habere beanstanden, da doch der Mensch durch die Wirkung der Gnade nicht in den Stand der bloßen Indifferenz gesetzt wird, sondern kräftigen Antrieb und Anstoß sich für die Gnade zu entscheiden empfängt. Aber Latermann erklärt seinen Ausdruck unverfänglich: nihil aliud est quam unum non esse determinatum.[3] Das, was er will, ist also nur die Forderung der Selbstentscheidung des Menschen im Prozeß der Bekehrung.

Dadurch beschränkt sich nun die Anwendung des Satzes von dem mere passive se habere des Menschen in der Bekehrung. Da die Bekehrung nicht ohne Buße und Glaube zu Stande kommt, diese aber der heil. Geist uns zwar wirksam ermöglicht, aber doch nur, damit wir sie leisten, dieß aber doch ein agere und nicht ein pati ist, so kann man also nicht sagen, daß der Mensch nicht bloß am Anfang, sondern auch im Fortgang und im Abschluß der Bekehrung zu Gott sich rein passiv verhalte, d. h. nichts wirke, sondern nur leide, obgleich natürlich wie vom Anfang so auch vom Fortgang u. s. w. gilt, daß er aus seinen natürlichen Kräften nichts wirkt oder mitwirkt.[4] Daher ist es nur uneigentlich geredet, wenn von der K. F. zuweilen und von neueren kirchlichen Schriftstellern bereits derjenige „bekehrt" genannt wird, „den Gott durch das Wort zwar mit den übernatürlichen Gaben ausgerüstet hat, daß er sich zu Gott bekehren kann, obgleich er sich vielleicht noch nicht mit ganzem Herzen bekehrt hat", sondern es gehört Beides zusammen. Wie denn auch die Schrift so doppelt redet: nicht bloß daß Gott den Menschen bekehre, sondern auch daß der Mensch sich selbst bekehre. Jenes heißt, Gott gibt dem Menschen die Kräfte und die Fähigkeit zur Bekehrung. Dieses: in Kraft derselben läßt der Mensch seinen Unglauben und glaubt und beginnt ein neues Leben. Darnach bestimmt sich auch der gewöhnliche Satz näher, daß nur der Bekehrte etwas Gutes wirken oder mitwirken könne. Denn dieß, daß er sich bekehrt in Kraft der bekehrenden Wirksamkeit Gottes, ist bereits etwas Gutes. Es muß also in jenem Satz bereits der actus dei trahentis und nicht erst der actus hominis sequentis unter der Bekehrung verstanden werden.[5] Mit Recht konnte Latermann dieser treff-

1) Positâ enim gratiâ homo virtute eius potest credere et per fidem se convertere, potest etiam non credere et per contumaciam in infidelitate perseverare. Dum igitur alterum eorum libere eligit et gratia ita utitur ut possit etiam non uti, concurrere dicitur. Quaest. 10. — 2) Quaest. 11. — 3) l. c. — 4) Quaest. 13. — 5) Quaest. 14.

lichen Ausführung hinzufügen: wenn auch die Ausdrucksweise etwas ungewohnt laute, die Sache selbst sei die richtige und herkömmliche Lehre der Kirche; die Aufgabe der Theologen sei nicht, immer dieselben Worte zu wiederholen.

Aus dem Bisherigen folgt, daß „alle Menschen“ — so viele nämlich in der Kirche leben und das Wort hören — „wenn sie wollen, sich bekehren können“[1] — natürlich auf Grund der wirksamen Möglichkeit, die Gottes Gnade gibt, indem diese sie in den Stand der Entscheidungsmöglichkeit versetzt. Es ist eine richtige Folgerung aus dieser Erkenntniß, wenn Latermann nachweist, daß die herkömmliche Eintheilung in die vier status — integritatis, corruptionis, reparationis, gloriae — nicht ausreiche, die Schwierigkeiten der verhandelten Frage zu lösen, da es zwischen den beiden status ante et post conversionem noch Zwischenstadien gebe. Denn vor der Bekehrung verhält sich der Mensch weder aktiv noch passiv in Bezug auf dieselbe; beim Beginn der Bekehrung ist er ein subjectum recipiens gratiam, in der Bekehrung selbst ein instrumentum liberum, wie Gerhard sagt oder, wie man besser mit Chemnitz sagen wird, ein principium eliciens actus.

Die Tendenz, welche Latermann mit diesen Ausführungen verband — nämlich zu zeigen, wie in der theologischen Fassung der Lehren Freiheit sein könne und müsse, wenn nur das Fundament gewahrt werde — hat uns hier nicht zu kümmern. Wir haben es lediglich mit seiner Darstellung dieser einzelnen Lehre zu thun. Wenn er als die fundamentale Wahrheit derselben, und zwar richtig bezeichnet: ut in rebus spiritualibus sive ad conversionem et salutem hominis pertinentibus nihil quidquam naturae viribus arrogemus sed speciali et intrinsecus operanti gratiae Sp. scti omnia, minime maxima, unice accepta feramus[3], so muß ihm das Zeugniß gegeben werden, daß er diesem Kanon getreu geblieben ist.

Dennoch wurden seine Sätze in's Gegentheil theils mißdeutet, theils mißverstanden. An seinem älteren Kollegen Mislenta fand Latermann einen unversöhnlichen Gegner. Und auch die Polemik, von Seiten des Pastorats, dessen Gegensatz gegen das akademische Lehramt bereits damals sich ausbildete, bereitete ihm schwere Verdrießlichkeiten. Latermann hatte Grund, sich über die Einmischung der Pastoren Königsbergs in diesen Handel und über die Ungerechtigkeiten, die er von daher zu erfahren hatte, zu beklagen.[4]

1) Quaest. 15. — 2) Quaest. 16. — 3) Appendix. — 4) Er sagt unter Anderen in der Vorrede seiner declaratio apologetica v. J. 1648: Dum pastores et diaconi discant quod suum est agere, nec alienis, academicis nempe et altioris indaginis disputationibus se ita facile immisceant; praeterquam enim quod quidam eorum iis doctrinae adminiculis instructi non sunt, quae ad eam rem requiruntur, in conscientia ipsimet convicti sunt, quod ob innumera negotia quibus quotidie obruuntur, tempus ad illa accuratius tractanda ipsis non suppetat. F. 3, a.

Sie holten noch im Jahre 1646 eine Reihe von Censuren ein und veröffentlichten dieselben in einer Sammelschrift v. J. 1648.[1] Freilich sind diese theils nicht ohne Mißverständnisse oder Ungerechtigkeiten gegen Latermann, theils selbst im Widerspruch mit einander.

Die erste Censur des ministerium Gedanense macht schon daraus dem Angeklagten einen Vorwurf, daß er in der lutherischen Lehre von der Prädestination Schwierigkeiten finde oder Augustins Lehre sceptice quodammodo ventilat u. s. w.[2] Daraus mag man auf den Geist des Ganzen schließen. Was Latermann von der Nothwendigkeit der Selbstentscheidung des Menschen in der Bekehrung gesagt, mißdeuten sie, als habe er damit dem natürlichen Vermögen etwas zugeschrieben[3], oder einen concursus von Gnade und Wille gelehrt, da doch alles Wollen der Gnade von Seiten des Menschen die Auferweckung vom geistlichen Tod, d. i. die Bekehrung schon zur Voraussetzung habe.[4] So kommen sie denn dazu, den schriftmäßigen Ausdruck „sich bekehren" geradezu zu verwerfen: denn man könne auch nicht sagen: sich selbst vom Tode erwecken.[5] Das Uebrige können wir übergehen.

Im Wittenberger Gutachten wird ihm natürlich auch vor Allem seine zu große Freundlichkeit gegen die Calvinisten zum Vorwurf gemacht, dann aber nicht bloß Semipelagianismus, sondern auch Pelagianismus vorgeworfen, weil er die Gnade zur bloß ermahnenden mache und lehre, daß Alle, wenn sie wollen, sich bekehren können — ohne daß es dem Verurtheilten etwas hilft, daß er dabei in ausdrücklicher Erklärung die erneuernde Wirkung der Gnade voraussetzt; denn er spreche hier vom Willen des noch nicht bekehrten Menschen.[6] So wird denn in der Sache dem Mislenta Recht gegeben, obgleich sein ordnungswidriges Vorgehen getadelt, aber doch auch wieder in Anbetracht seines pius zelus entschuldigt wird.[7] Die theologische Untersuchung wird hier vollständig an die überlieferte Formel gebunden, unbesehen, ob sie ausreicht, die Schwierigkeiten zu lösen oder nicht, und ob die neue nicht vielleicht nur einen andern Weg einschlägt, um dieselbe Sache zur entsprechenderen Darstellung zu bringen.

Die Leipziger werfen ihm vor, daß wenigstens seine Ausdrücke nach Pelagianismus, Papismus und Synergismus lauten. Wenn sie aber gegen seinen Satz von der wiederhergestellten Indifferenz oder gleichmäßigen Fähigkeit der Selbstentscheidung nach einer der beiden Seiten die, auch dem Ge-

---

1) Censurae theologorum orthodoxorum quibus errores varii iique periculosi — autore D. Joh. Latermanno — propugnati examinantur et damnantur. — Studio et opera ministerii respective Tripolitani Regiomontani 1648. 202 pp. Nicht weniger als 46 Gutachten oder kürzere briefliche Erklärungen oder dgl. sind hier veröffentlicht. — 2) p. 7. — 3) p. 13 sqq. — 4) p. 16 sq. — 5) p. 18 sq. — 6) p. 67 sq. (Die Seitenzahlen sind im Druck hier fehlerhaft, wie denn überhaupt der Druck nicht korrekt ist.) — 7) p. 70 b sq.

rechtfertigten noch anhaftende Neigung zum Bösen einwenden[1], so beruht das auf einem Mißverstand von Latermann's Meinung. Die Lehre über die Bekehrung aber, die sie in einer späteren Censur als die ihrige vortragen, stimmt im Wesentlichen ganz mit dem, was Latermann wollte. Hülsemann aber insonderheit erklärt sich in einem späteren Brief an den jüngeren Behm durch die Erläuterungen Latermann's für befriedigt.[3]

Die Hamburger begnügen sich, die Heterodoxie Latermann's damit zu beweisen, daß nach kirchlicher Lehre der Wille des Menschen wie im Anfang so auch im Fortgang der Bekehrung sich passiv verhält[4] — damit Alles umgehend, was nicht bloß Latermann von der Nothwendigkeit der Selbstentscheidung, sondern auch bereits Chemnitz von der schon durch die allerersten Gnadenwirkungen hervorgerufenen Aktivität des Menschen gelehrt hatte.

Aehnlich glaubt auch Walther in Celle die Thesen 31 — 34 in der Dissertation von der Prädestination für semipelagianisch und synergistisch erklären zu müssen, weil von unsrem Bekenntniß im Werke der Bekehrung dem freien Willen nichts, Alles vielmehr ausschließlich der Gnade des heil. Geistes zugeschrieben werde.[5] Daß der Mensch sich bekehre, könne nur von der täglichen Bekehrung der Gläubigen, aber nicht von der ersten der Unbekehrten gesagt werden. Wenn in der Schrift öfter die Bekehrung von Menschen gefordert werde, so sei das nur ein Mittel für die bekehrende Wirksamkeit des heil. Geistes, gleichwie etwa Jesu Wort talitha kumi! für die Erweckung jenes Mägdleins[6] — als ob die Bekehrung auch ein solcher physischer Machtvorgang wäre wie dieser, und nicht ein ethischer!

Ein sehr ausführliches, besonders gedrucktes, Gutachten schickte die Straßburger theol. Fakultät ein. Auch diese fand Latermann's Sätze so lautend, daß Semipelagianer und Synergisten sie sich aneignen könnten.[7] Sie formuliren die Differenz so: Deusne non praestat a parte sua ut velimus? ut credamus? Praestatne tantum ut possimus velle, ut possimus nos convertere? ut possimus credere? Quomodo nos conditionem fidei in primo conversionis actu implemus? Imo quid omnino est dicere, nos conditionem fidei implere?[8] Das Erstere ist allerdings Augustins Lehre. Aber es ist auch unleugbar, daß die nothwendige Konsequenz davon der Prädestinatianismus ist. Es ist nicht ohne Grund, wenn die Straßburger seinen Ausdruck von der Indifferenz tadeln[9]; denn er ist nicht glücklich gewählt. Aber zu viel ist es doch wiederum, wenn sie an seine Stelle eine voluntas jam de-

1) p. 76 sq. Ebenso Hülsemann in seinem Entwurf einer Censur p. 99. — 2) p. 79 sq. — 3) Judicia theologorum orthod. etc. in gratiam eorum qui veritatem et pacem amant edita mense Martio 1648. Thorunii. D. 4, a. — 4) Censurae etc. p. 104. — 5) p. 111. — 6) p. 113 sq. — 7) Ad plur. rever. etc. in causa — Latermanni responsum collegii facultatis theol. in univ. Argentoratensi. p. 7. — 8) p. 8. — 9) p. 10.

terminata setzen. Sie erkennen zwar an, daß Latermann bei der Bekehrung im medialen Sinn (se convertere) die von Gott geschenkten neuen Kräfte voraussetze. Aber sie glauben doch zu finden, daß er den Menschen diese Kräfte in eigner Kraft gebrauchen lasse.[1] Hier werden sie allzu spitzfindig. Denn das formale Vermögen der Selbstentscheidung muß dem Menschen schließlich doch gelassen werden.

Das Materiale des neuen Inhalts, des Gegenstands und der Richtung des Willens ist doch in dem enthalten, was Latermann von der gratia und den vires collatae u. s. w. sagt. Die Frage der Selbstentscheidung des Menschen ist es, um die sich's in dieser Debatte handelt. Das zeigt sich auch in dem Weiteren, was die Straßburger beibringen. Sie legen die Entscheidung in die göttliche determinatio, von welcher sie nur eben alle Nothwendigkeit ausschließen wollen. Und doch müssen sie dem Menschen wenigstens ein non malitiose resistere zuschreiben.[2] Aber ist das nicht auch ein Willensverhalten? Der Glaube ist so sehr ein Werk des heil. Geistes, daß der Mensch nur als suppositum in Betracht kommt, in welchem dieser Akt gewirkt wird, und aus dem er hervorgeht, ohne irgend welches Dazuthun des Menschen. Denn er ist nicht in der Macht des Menschen, daß er ihn leisten, ihn wollen, ihn hervorrufen könnte.[3] Aber er kann ihn verhindern. Wenn er also zu Stande kommt, so doch weil ihn der Mensch nicht verhindert. Also will er ihn nicht verhindern? Will man die ethische Natur des Vorgangs der Bekehrung festhalten, so ist der Anerkennung einer That der Selbstentscheidung von Seiten des Menschen nicht zu entgehen.

Viel günstiger urtheilen die Jenenser. Sie erkennen nicht nur Latermann's Gelehrsamkeit u. s. w. an, sondern erklären auch ausdrücklich, daß sie keine Anklage auf Häresie gegen ihn erheben könnten[4], und vermahnen zum Frieden. Das hatten die Königsberger Pastoren freilich in ihrer Veröffentlichung der Censuren weggelassen und nur das mitgetheilt, was die Jenenser über das Nichtherkömmliche und Mißdeutliche seiner Ausdrucksweise — Alle die wollen, können sich bekehren u. ähnl. — gesagt hatten.[5] Es ist, wie das Folgende zeigt, nur ein verschiedener Sprachgebrauch, worin die Differenz besteht. Sie wollen Bekehrung nur im passiven Sinn, als Erleuchtung, Mittheilung der geistlichen Kräfte, nicht im medialen von Buße thun u. ähnl. gebraucht wissen. Das letztere erkennen sie als ein Verhalten des Menschen an.[6]

---

1) Dicit in potestate hominis esse, viribus concessis divinitus uti ad primum conversionis actum vel non uti. Quid hoc aliud est quam dicere, in viribus hominis esse jungere se viribus divinitus oblatis et concessis vel non? p. 10. — 2) p. 11. — 3) p. 12. — 4) Eruditionem et dexteritatem neque ullo in puncto ipsi dicam haereseos scribimus. Judicia etc. theologorum orthod. etc. in gratiam eorum qui veritatem et pacem amant edita mense Martio 1648. Thorunii. Nr. IX. D. 3, a. — 5) Censurae theol. etc. p. 131. — 6) p. 132 sq.

Noch entschiedener nahmen die Rostocker Partei für den Angefochtenen, den sie eben um jene Zeit zum Doktor machten. Seine bedenklich scheinenden Worte könnten wohl im orthodoxen Sinn verstanden werden.[1] Joh. Quistorp ermahnte ihn nur in einer Reihe freundschaftlicher Briefe, in denen er sich zu ihm bekannte, zu dulden und zu schweigen.[2]

Mit großem Ernst ermahnt Nicolai, der Kanzler von Tübingen, im Namen seiner Fakultät zur Eintracht. Consensus est in re ipsa. Daß Latermann bei der bekehrenden Wirksamkeit der Gnade die Nöthigung ausschließe, sei richtig. Was er von der Indifferenz des Willens sage, sei mißverständlich, könne aber im richtigen Sinn verstanden werden.[3]

Es sei an diesen Mittheilungen genug! Mit Recht konnte Mich. Behm, d. j. in seiner censura censurarum[4] sagen, daß die Censuren wider einander seien: die Rostocker sprechen Latermann ganz frei und entschuldigen auch seine Darstellung, die Jenenser sprechen ihn von aller Häresie frei und haben nur etwa zwei Ausdrücke zu beanstanden, als abweichend von der herkömmlichen Ausdrucksweise. Mehr haben die Leipziger auszusetzen und die Wittenberger wollen 15 Stellen gefunden haben, welche Censur verdienen. Aber was die Wittenberger und Leipziger herausheben, das ist meistens, wenn nicht Alles, entweder wider seine Meinung dem Latermann beigelegt und nur gewaltsam aus seinen Worten erholt, oder es sind ausgemachte Wahrheiten, die jene bekämpfen, oder es ist so unbedeutend, daß es keine Censur verdient.

Die Königsberger Pastoren freilich hielten durch die veröffentlichten Censuren den „pelagianischen, papistischen und synergistischen Irrthum“ Latermann's für erwiesen.[5] Nur ignorirten sie dabei Alles, was dieser zur näheren Erklärung seiner Sätze gesagt hatte.

Der Kampf wurde noch länger in heftigen Streitschriften fortgesetzt, ohne die Sache selbst und die theologische Erkenntniß des verhandelten Problems zu fördern. Wir können von dieser unerquicklichen Debatte, in welcher besonders Calov sich in den leidenschaftlichsten Anklagen erschöpfte, hier Umgang nehmen.

In seinem systema nimmt Calov in dem Abschnitte de conversione in der 2. quaestio ausführlich Rücksicht auf diesen Latermann'schen Streit.[6] Ich sagte schon oben, daß er sich hier in Bezug auf das, was Latermann vertritt, nur ablehnend verhält. Das ganze Werk der Bekehrung ist nach Anfang, Mitte und Abschluß nur Werk des heil. Geistes.[7] Die Gründe, die

1) Judicia etc. C. 2, a. — 2) E. 3. — 3) l. c. D. 1. 2. — 4) Sie liegt mir handschriftlich vor in einem Sammelband hiehergehöriger Schriften der Leipziger Bibliothek (Syst. Theol. 573). — 5) Verzeichniß der vielfältigen — Irrthümer welche Latermann — verfochten hat u. s. w. ausgegeben von E. Ministerio respective der drei Städte. Königsberg 1648. S. 1—5. — 6) T. X. p. 24—126. — 7) p. 30.

er hiefür geltend macht, sind die bekannten und an sich richtigen von der totalen sündigen Verderbniß, geistlichen Unfreiheit u. s. w. Aber sie reichen nicht aus für diese Frage. Denn es handelt sich hier um das Verhalten, welches die gratia oblata oder, wie Latermann — freilich für Calov vergebens[1] — näher bestimmt, collata zur Voraussetzung hat. Aber auch diese collatio gratiae selbst ist für Beide eine verschiedene. Nach Calov ist sie die Bekehrung oder Schöpfung des neuen Menschen ohne Weiteres — denn dieser müsse zuerst da sein, ehe er sich kooperirend bethätigen könne[2] —; nach Latermann dagegen ist sie nur die positive Möglichkeit der Bekehrung, die nicht ohne den Willensfaktor des Menschen zur Wirklichkeit wird. Unfraglich ist dieß letztere eine Forderung des sittlichen Bewußtseins.

Das also ist die verhängnißvolle Bedeutung des Latermannschen Streits für die strenge Orthodoxie, daß sie ihre Lehre in vermeintlicher Treue gegen das Bekenntniß so gestaltet, daß sie wesentliche ethische Interessen verletzt. Jede Lehre aber, die mit dem sittlichen Bewußtsein sich in Widerspruch setzt, macht sich auf die Länge unhaltbar. Wenn die strenge Orthodoxie aber sich gegen die nothwendige Lehrentwicklung abschloß bei einer Lehre — von dem Prozeß der Bekehrung selbst — die von dem Bekenntniß gefordert war, wie sollte sie es nicht vielmehr thun bei der — von dem Vorbereitungsstadium — die von dem Bekenntniß nur erlaubt war?

Einen solchen Versuch, eine Vorbereitungsstellung des Menschen zum Heil zu gewinnen, machte, wie wir sahen, Musäus. Gegen dessen Doktrin wendet sich Calov im Folgenden[3] mit verstecktem Hohn gegen den mediator, der sich vorgesetzt, die „Neuerer mit den Orthodoxen zu vereinigen".[4] Daß der natürliche Mensch in Bezug auf das Geistliche in seiner Erkennntniß einen actus simplicis apprehensionis, in seinem Willen einen actus simplicis complacentiae haben könne, leugnet Calov schlechthin.[5] Der natürliche Mensch ist geistlich blind und todt: so kann er also schlechterdings keine Erkenntniß und keinen Willen in Bezug auf das Geistliche haben. Dabei verkennt er völlig, was Musäus wollte: nämlich das allgemeine religiöse Interesse und Streben, welches auch vor der Bekehrung vorhanden sein kann, psychologisch und ethisch zu erklären und begründen, ohne daß damit der Beginn der actus spirituales selbst in dieses Vorbereitungsgebiet hineingelegt wurde. Aber dieses Gebiet selbst existirt für Calov nicht, sondern außer der Heilsgnade nur eben Blindheit und Tod.

---

1) Z. B. p. 125: non de collata et accepta gratia, sed de gratia oblata disputatum fuit cum Latermanno. — 2) z. B. p. 61. — 3) Quaest. 3—6. p. 127—152. — 4) p. 151. — 5) Hierauf Quaest. 5 p. 145 sqq. verneint er die boni motus oder pium desiderium, welches Musäus aber nicht dem natürlichen Menschen, sondern dem Anfang der Bekehrung beigelegt hatte; und die opera moralia der Nichtwiedergebornen Quaest. 6 p. 150 sqq., worüber zu vergleichen was oben bei Hornejus angeführt worden.

Der Gegensatz gegen die Versuche zur Weiterbildung der dogmatischen Erkenntniß, die von Jena und Helmstädt und theilweise von Königsberg ausgingen, war es zumeist, der die Gestalt der übrigen orthodoxen Dogmatik bestimmte.

Unter den der Zeit nach zunächststehenden Theologen macht nur Hülsemann in Leipzig davon in gewissem Betracht eine Ausnahme. Ich habe über ihn bereits oben bei Gelegenheit des Leipziger Gutachtens über Latermann gesprochen. Er hat später das Zugeständniß, das er an Behm machte, wieder zurückgenommen. Wenigstens zählt er in seinem „Calixtinischen Gewissenswurm 1653"[1] die Latermann'schen Sätze, freilich in der Form, die er ihnen gibt — „der Mensch könne sich selbst, wenn ihm Gottes Gnade angeboten wird, bekehren", „Alles hange in der Bekehrung zugleich mit an der Mitwirkung des Menschen" — als häretische Abweichungen von der Augustana auf.

Eine positive Darlegung gibt er in seinen dogmatischen Schriften, vielfach in scholastischer Terminologie. Nachdem er in der Extensio breviarii theologici ausgeführt, daß der Wille auch des Gefallenen frei sei, nicht bloß von allem innern und äußern Zwang, sondern auch von aller determinatio dei tam physica quam moralis[2], bespricht er das die Bekehrung vorbereitende Verhalten, wie die Neugierde der Epikuräer und Stoiker Akt. 17, 17 ff., welches weder ein Bestandtheil noch eine Ursache der Bekehrung sei, sondern nur ein praerequisita dispositio subjecti convertendi. Wenn aber zum gewöhnlichen desiderium sciendi noch ein desiderium aeternae salutis, deponendi peccandi consuetudinem ob reverentiam erga deum etc. hinzukomme, so sei das nicht mehr ein Antrieb der Natur, sondern der zuvorkommenden Gnade, wie Mark. 6, 20. Akt. 24, 22. 25[3], die er sich aber hier nur als durch das Wort vermittelt und wirkend denkt. Im Vorgang der Bekehrung nun, wie sie Gott durch das Wort wirkt, ist der Mensch zunächst subjectum patiens quoad receptionem facultatum poenitendi, agens autem quoad exercitium, sed per recens acceptas facultates supernaturales.[4] Damit nähert sich Hülsemann dem, was Latermann mit seinen Sätzen wollte.

Der ebenfalls der Leipziger Fakultät angehörige, etwas spätere und weniger bedeutende Kromayer[5] macht zur Grundlage seiner Darstellung die Scheidung der beiden „Hemisphären", denen die Objekte des Wollens angehören.[6] Zur Hemisphäre der Objekte, welche infra nos sind und in Bezug auf welche wir Freiheit haben, rechnet er auch die actiones ecclesiasticae

1) In dem Abschnitt: „Ungefährlicher Entwurf etlicher Neuerungen" d. 26 zu Art. 13 der Aug. — 2) 1648. ad. 3. 1667. p. 817. — 3) p. 12. — 4) p. 200. — 5) Theologia positivo-polemica. Lips. 1677. — 6) p. 529.

— bis zum **aufmerksamen** Hören oder Lesen des göttlichen Wortes.[1] Aber kann ein solches desiderium audiendi, wie er es im Anschluß an Hunnius und dessen Beispiele (Amos 8, 11 u. s. w.) zugesteht, welches doch ein inneres Verhalten oder Bewegung der Seele ist, unter die actiones ecclesiasticae subsumirt werden, die doch nur ein äußeres Thun benennen oder auch als auditus externus (attente audire) dem auditus internus (cum assensu cordis et obsequio voluntatis audire) gegenüber gestellt werden?[2] Das Interesse, welches den Dogmatiker hiebei leitet, daß der Glaube reines Werk Gottes bleibe[3], verleitet ihn zu unnöthigen Beschränkungen der Konsequenzen, welche er aus seinen Zugeständnissen folgern sollte, aber zu folgern sich scheut. Daher kennt er auch keine positive innere Pädagogie auf die Heilsgnade, sondern nur ein reluctari[4]; keine dispositio, sondern nur eine größere oder geringere indispositio. Nur das letztere ist gemeint, wenn es heißt, daß ein Mensch dem Reiche Gottes nicht fern sei.[5] Aber fordert nicht diese minor indispositio, wodurch man dem Reiche Gottes näher kommt, etwas Positives, dessen Wirkung eben jenes minus ist? Und wenn dieses Positive in der Achtsamkeit besteht, mit der man das Wort hört, hat diese selbst nicht wieder ein inneres Verlangen nach einem Gut der Seele zur Voraussetzung, welches doch nicht bloß ein geringerer Grad von Widerstreben und auch nicht bloß etwas Aeußerliches, sondern eine Bestimmtheit des innersten Menschen ist? So treibt diese Lehrweise über sich selbst hinaus.

Zwar kennt auch **Kromayer** eine positive Empfänglichkeit, welche die Voraussetzung für das Wirken der Heilsgnade selbst bildet; aber nur eine durch das alttestamentliche Wort gewirkte. Ein Kornelius ist schon bekehrt zum Gott Israels[6], und das gute Land im Gleichniß Matth. 13 ist durch das Wort des Gesetzes für das Evangelium bereitet.[7]

Ebenso zählt sein Kollege **Scherzer** auch solche Voraussetzungen der Bekehrung auf, wie: das Wort Gottes willig hören u. dgl. und identifizirt mit dem passive se habere die Bezeichnung obedientialiter se habere; aber das Alles gehört ihm zur sphaera exterior seu actus religionis externi.[8] Aber inwieweit das etwas Innerliches sei und wie es sich verhalte zur Gottwidrigkeit des nur zum Bösen geneigten Willens, wie er sonst lehrt: darauf geht er nicht näher ein. Und auch der Abschnitt über die conversio[9] bringt nichts, was die Frage irgendwie förderte. Schon die zerrissene scholastische Behandlung verhindert ihn an einer zusammenhängenden und tiefergehenden Behandlung der Probleme.

---

1) p. 537. — 2) p. 543. — 3) p. 538. — 4) p. 542. — 5) p. 544. — 6) p. 546. — 7) p. 559. — 8) Systema theol. XXIX definitionibus absolutum. Ed. 2. Lips. et Frcf. 1685 p. 156 sq. — 9) p. 289 sqq.

König rechnet zwar zum hemisphaerium inferius auch res sacras et divinas in quantum eae natura cognoscibiles et agibiles sunt; aber wie beschränkt das zu fassen sei, ersieht man daraus, daß ihm zum hemisphaerium superius auch gehört: ire in templum informationis ex verbo praedicato capiendae causa, legere et audire verbum dei animo proficiendi, desiderio informationis ex verbo teneri, quae omnia opera sunt praevenientis atque incipientis gratiae.[1] Damit ist die Bahn verlassen, welche Aeg. Hunnius mit seiner Lehre vom studium, desiderium, conatus u. s. w. einschlug. Denn es ist zwar richtig: dasjenige Heil und diejenige Heilswahrheit, wie sie das Wort Gottes bietet, verlangt der natürliche Mensch nicht, sondern widerstrebt ihr — und in diesem Sinn wäre König im Recht —; aber wie die Worte lauten, verneinen sie auch das Heilsverlangen und religiöse Interesse im allgemeinen Sinn, welches auch zum Worte Gottes führen kann, um sich daraus näher zu unterrichten.

Zwar begnügt sich König mit kurzen, gedrängten Lehrsätzen, ohne eine nähere Erörterung und Begründung zu geben. Aber diese finden wir bei seinem berühmteren Kommentator Quenstedt.

Quenstedt geht in einem besonderen Abschnitt seiner Dogmatik ausführlich auf die Frage nach dem geistlichen Vermögen des sündigen Menschen ein.[2] Als der letzte große Repräsentant der Dogmatik der strengen Orthodoxie, verdient er eine nähere Berücksichtigung. Der Nichtwiedergeborne — lehrt Quenstedt — hat eine natürliche Gotteserkenntniß und sittliches Bewußtsein; hat auch in gewisser Weise die actiones sacras externas in seiner Gewalt, wie Besuch der Kirche, Hören und Lesen des Wortes Gottes u. dgl. Das sind aber zunächst nur äußere leibliche Akte.[3] Das zu Grunde liegende Verlangen ist ein studium non tam veritatis quam novitatis, ein studium ac desiderium commune sciendi res divinas, nicht ein desiderium aeternae salutis inde percipiendae; denn dieß letztere ist bereits ein Werk der gratia praeveniens.[4] Daraus würde also folgen, daß, wenn wir ein solches desiderium salutis auch außerhalb der Wirksamkeit der Heilsverkündigung finden, wir hier eine gratia praeveniens anzunehmen hätten. Aber da die gratia praeveniens zur gratia applicatrix des heil. Geistes gehört, die nur durch das Wort wirkt[5], so ist im Sinn Quenstedts das Gegentheil zu folgern, daß nämlich auf jenem Gebiete ein solches desiderium salutis überhaupt nicht vorhanden sein könne. Aber damit wird aus der Frage des Dogmas eine Frage der Thatsache.

1) Theol. positiva acroamatica, synoptice tractata. Ed. undecima. Rost. 1703. p. 107 sq. 240. 423. — 2) Theologia didactico-polemica Witteb. 1685. P. II Cap. 3 de viribus naturalibus post lapsum in homine residuis et libero arbitrio. p. 169—199. — 3) p. 177. — 4) p. 170. — 5) p. 494.

Somit bewegt sich der freie Wille des Nichtwiedergebornen nur im hemisphaerium inferius; während das hemisphaerium superius, zu welchem die res mere spirituales seu sacrae internae gehören, ihm verschlossen ist; denn diese fordern die Wirkung des heil. Geistes.[1] Dahin rechnet denn Quenstedt mit König auch: τὸ ire in templum informationis ex verbo praedicato capiendae causa etc., ja auch die externa et historica cognitio sensus veri propositionum biblicarum, mysteria fidei tradentium.[2]

Daraus beantwortet sich ihm dann die Frage der 2. quaestio: an habeat homo irregenitus in se vires in spiritualibus inprimis ad sui conversionem[3] natürlich rein negativ. Zwar bringt er dann erläuterungsweise die Unterscheidung des Musäus zwischen den actus simplicis complacentiae und efficaces und gesteht die ersteren dem homo animalis circa objecta mere spiritualia zu, während er die letzteren schlechthin verneint.[4] Auch das räumte er ein: fertur quandoque voluntas non renata hominis in bonum spirituale, non quatenus spirituale est, sed quatenus sub ratione alicuius tantum boni ab intellectu ostenditur nec distincte et in particulari etc. sed solum confuse et in universali illud appetit.[5] Aber er verwendet diese Zugeständnisse nicht in seiner thetischen Ausführung. Denn sonst hätte er über das bloße studium novitatis hinausgehn und ein gewisses studium veritatis und desiderium salutis anerkennen müssen, welches er doch schlechthin verneint. Hier steht der Dogmatiker nicht in Uebereinstimmung mit sich selbst.

Die Bekehrung selbst aber faßt er so, daß dadurch jegliche Mitwirkung des Menschen, auch die durch die Gnade selbst erst ermöglichte oder gewirkte, schlechterdings unmöglich gemacht wird. Da die conversio die Versetzung aus dem Stande unter dem Zorn in den der Gnade sei, der Mensch aber nicht beiden zugleich angehören könne, so sei sie eine Sache des Moments, und nur ihre vorbereitenden Akte vollziehen sich successiv[6]: nämlich die gratia incipiens und praeveniens, wodurch Gott die natürliche Aufnahmsunfähigkeit wegnimmt; die gratia praeparans, welche das Widerstreben des Unwiedergebornen bindet; die gratia excitans, die eine äußerliche Kenntniß und ein gewisses allgemeines Vertrauen und schließlich durch das Gesetz das Gefühl der Reue über die begangenen Sünden hervorruft — das Stadium der Gnadenwirksamkeit, welches die Schrift den Zug Joh. 6,44 oder das Anklopfen Apok. 3,20 nennt —; viertens die gratia operans, welche den Vorsatz der Bekehrung wirkt und das Herz aufthut; fünftens die gratia per-

1) p. 177. — 2) p. 178. Ich kann Frank nicht Recht geben, wenn er die Uebereinstimmung Quenstedts hierin mit Hunnius (gegen Heppe) vertheidigt. Theol. der C. F. I. 220 f. — 3) p. 184 sqq. — 4) p. 185. — 5) p. 186. — 6) P. III p. 493.

ficiens, welche die Anerkennung der Sünde und den Akt des Glaubens selbst wirkt und erzeugt.[1] Das ist der Schluß der gratia assistens, womit diese in die gratia inhabitans übergeht. Erst mit dieser tritt eine Mitwirkung des Menschen ein, erst: post conversionem, nicht in conversione[2], also noch nicht in den Stadien der gratia operans et perficiens.[3] Dieß macht Quenstedt ausdrücklich gegen Latermann u. s. w. geltend.[4]

Aber wenn doch schon die ersten Einwirkungen der gratia praeveniens zwar inevitabiles aber nicht irresistibiles sind[5], so hängt doch ihr Erfolg und ihr Fortgang von unsrem Nichtwiderstreben d. h. von unsrem Willensverhalten ab, das zwar selbst erst durch diese Gnade hervorgerufen ist, aber dann doch bethätigt sein will. Quenstedt wiederholt freilich die alten Entgegnungen gegen Latermann: deum non tantum praestare ut possimus velle sed etiam ut actu velimus; nullo modo conversionem hominis eo modo liberam esse, ut in eius potestate sit velle se convertere; hominis conversi esse cooperari, non hominis convertendi.[6] Aber gegen diese augustinische Behauptung, daß Gott diese bewußten Willensakte des Menschen selbst wirke, gelten alle die Instanzen, die schon früher geltend gemacht wurden. Chemnitz hatte die reine Passivität des menschlichen Willens in der Bekehrung nur für den Beginn, für die göttliche Begründung desselben behauptet. Quenstedt behauptet sie für die Wirklichkeit und das Zustandekommen der Bekehrung. Indem er zur Chemnitz'schen Formulirung der Frage, ob der Mensch kooperire ut inchoetur conversio hinzufügt: addo et compleatur et absolvatur[7], offenbart er in diesem Zusatz die Abweichung der späteren Orthodoxie von der früheren. Auf Grund dieser, aus mißverstandenem Interesse für die Sicherstellung der reinen Lehre hervorgegangenen Uebertreibung der Lehre der Konkordienformel, bekämpft Quenstedt nicht bloß die Calixtiner, sondern auch das, was Musäus von den boni motus u. s. w. sagt, welche vom heil. Geist im Verlauf der Bekehrung hervorgerufen werden. Wo solche motus stattfinden, wendet er mit Calov ein, ist die Bekehrung schon geschehen.[8] Damit ist das Dogma mit wesentlichen Forderungen des sittlichen Bewußtseins und mit unverkennbaren Thatsachen der Erfahrung in Widerspruch gesetzt.

Das ist das Ziel, bei dem die dogmatische Arbeit der Schule der strengen Orthodoxie anlangt. Aber sollte das ihr einziges und ihr ganzes Resultat gewesen sein? Sie trägt Elemente in sich, welche die Unwahrheit desselben überwinden mußten.

Eine doppelte Frage ist es, um die es sich handelt. Für's Erste, ob es im Prozeß der Bekehrung eine, durch die erneuernde Gnade bedingte, freie

1) p. 494—498. — 2) p. 500. — 3) p. 502. — 4) p. 503 sq. — 5) p. 498. — 6) p. 507. — 7) p. 508. — 8) p. 509.

Selbstentscheidung des Menschen gibt, durch welche hindurch erst die Bekehrung völlig zu Stande kommt. Zum Andern, ob es ein Vorbereitungsstadium, ein Vorbereitungsverhalten des Menschen und ein Vorbereitungswirken der Gnade gibt, wodurch möglicher Weise eine, wenn auch nur negative, Anknüpfung außer der allgemeinen sittlichen Natur des Menschen für das erneuernde Wirken des heil. Geistes gewonnen wird. Die erste Wahrheit vertritt beim Beginn der orthodoxen Dogmatik Chemnitz, die Erkenntniß der anderen leitet Hunnius ein. Jene war durch das Bekenntniß selbst gefordert, diese war durch dasselbe wenigstens nicht ausgeschlossen. Jene mußte deßhalb nur eben festgehalten, diese erst gewonnen und gerechtfertigt werden. Jene blieb daher in größerem Maße Gemeingut der orthodoxen Dogmatik, diese wurde nur von einzelnen Schulen der Kirche vertreten — je in ihrer Weise von den Jenensern und Helmstädtern. Die streng orthodoxe Dogmatik schien in ihren letzten und bedeutendsten Repräsentanten beide Wahrheiten zu verneinen.

Und doch hat sie indirekt beide bejaht. Die erste durch ihre Lehre von der gratia resistibilis, die andere durch ihre Lehre von der vocatio generalis.[1]

Wenn die gratia conversionis tam quoad actum primum, seu δύναμιν, quam quoad actum secundum seu exercitium, resistibilis ist[2], so folgt daraus, daß sie ihre Wirkung nicht übt, ohne daß der Mensch will daß sie ihre Wirkung übe. So ist also die Bekehrung selbst bedingt durch die Einwilligung des Menschen in die bekehrende Thätigkeit der Gnade. Eine solche Einwilligung und Zustimmung aber fordert eine Selbstentscheidung des Menschen für die Gnade. Allerdings ist eine solche freie Selbstentscheidung des Menschen nicht möglich, ohne daß das absolute Machtvermögen und Wirken Gottes sich selbst beschränkt. Das ist es aber auch, was Quenstedt den Einwendungen Piscators entgegenhält: Deum in conversione hominum absolutam suam omnipotentiam exercere nolle.[3] Dadurch wird der sittliche Charakter, weil die Freiheit der Bekehrung gewahrt. Denn wenn auch die ersten Bewegungen, welche die zuvorkommende Gnade hervorruft, „unvermeidliche sind, deren Entstehen der Mensch nicht verhindern kann", so kann er doch im weiteren Verlauf widerstreben und so die Bekehrung hindern.[4] Zog man von hier aus die Konsequenzen, so mußte sich nicht nur der Unterschied zurechtstellen, den man zwischen dem Vermögen des Menschen zum resistere et non resistere und zum credere et resipiscere machte[5], sondern man mußte auch mit Nothwendigkeit ganz auf die von Chemnitz gewiesene Bahn geführt werden.

1) Zu unterscheiden von der vocatio universalis. — 2) Quenst. l. c. p. 510 sqq. — 3) p. 513. — 4) l. c. — 5) p. 514.

Die andere Erkenntniß lag in der Lehre von der vocatio generalis. Schon die Lehre vom Gesetz mußte weiter führen. Denn daß das Gesetz ein Pädagog auf Christus hin sei, wurde von der orthodoxen lutherischen Dogmatik noch tiefer und voller anerkannt als von der Schule Melanchthons. Während diese meist nur oder vorwiegend die disciplina betonte, so jene die innerliche Wirksamkeit der lex moralis.[1] Nun aber ist die lex moralis zugleich eine lex naturae. Ist diese auch durch die Sünde verdunkelt, so sind doch die Grundzüge derselben geblieben. Also muß dem Gewissensgesetz eine ähnliche vorbereitende Wirksamkeit — compulsus indirectus ad Christum — zukommen, wie jenem offenbarungsmäßigen. Diese Folgerung wird aber von den Dogmatikern in der Lehre vom Gesetz nicht gezogen, noch weniger mit der Lehre vom status corruptionis in Verbindung gesetzt. Nur in der Lehre von der vocatio machen wenigstens die späteren Dogmatiker eine Anwendung davon.

Die Lehre von der vocatio ging von dem lutherischen Grundgedanken aus, daß der Gnadenwille Gottes ein allgemeiner sei. Die Allgemeinheit dieses Willens fordert auch eine Allgemeinheit seiner Verwirklichung. Die nächste Form derselben ist die vocatio: so ergab sich also mit Nothwendigkeit der Satz von der vocatio universalis. Da man sich, um die Thatsächlichkeit derselben nachzuweisen, nicht mit der Zeit nach dem Tode helfen wollte und durfte, wie es heutigen Tages geläufig ist, kam man denn dazu, den Satz, daß die Apostel das Evangelium in allen Ländern ohne Ausnahme verkündigt hätten, zum Dogma zu erheben.[2] Dieser Satz bildet ein wesentliches Glied in der Gedankenreihe unsrer Alten und steht nicht so äußerlich zu ihrem System, wie wir es uns zu denken geneigt sind, weil unser geschichtlicherer Sinn sich in eine solche Behauptung schlechterdings nicht mehr zu finden vermag. Dieser Satz bildete einen der Streitpunkte im Latermann'schen Handel.[3] Die Censur der Leipziger Fakultät — und sie vertrat darin die allgemeine orthodoxe Anschauung — behauptete: omnibus et singulis etiam individuis humanis innotuisse aliquam famam de Christo Jesu[4], während Latermann zwar die Allgemeinheit des göttlichen Gnadenwillens gegen alle Einzelnen festgehalten, die Weise seines geschichtlichen Vollzugs aber für ein unerforschliches Geheimniß erklärt[5] und nur dieß für zweifellos

---

1) Aber als zum hemisphaerium superius gehörig. Vgl. noch Breithaupt institt. ed. 2. T. I. p. 391. — 2) Vgl. die Anstrengungen die z. B. Quenstedt macht die thatsächliche Möglichkeit und Wirklichkeit nachzuweisen. l. c. p. 475 sq. — 3) Auch der Calixtiner Hornejus (disp. theol. P. II, disp. 6 p. 666) und Joh. Quistorp in seinen Anm. zu Kol. 1 sprachen zu Quenstedts großer Verwunderung (p. 476) Zweifel daran aus. Besonders betonte der Erstere sehr vernünftig, daß selbst heutiges Tages gar manche Länder noch gar nicht entdeckt seien. — 4) Censurae etc. p. 76. — 5) De aeterna dei praedest. thes. 56.

erklärt hatte, daß Gott seine Gnade verschieden austheile.[1] Stand jene apostolische Verkündigung fest, so ist es eigne Schuld der Völker, wenn sie jetzt des Evangeliums entbehren. Da man aber zugestehen mußte, daß die Kinder nicht ohne Weiteres die Schuld der Väter zu tragen hätten[2], so mußte in einer eignen Verschuldung der gegenwärtigen Generationen eine Vermittlung gesucht werden. Man gewann dieselbe durch die Lehre von der vocatio indirecta oder generalis.

Diese Lehre bildete sich erst bei den späteren Dogmatikern aus. So viel ich sehe, war es besonders der Einfluß Amyrauts (†1664)[3] und zugleich die Polemik gegen denselben, welche die Lehrweise und den Sprachgebrauch einer doppelten vocatio in die lutherische Dogmatik einführte. Sein Traktat de praedestinatione — ursprünglich französisch — v. J. 1634, in welchem er zuerst seinen sogenannten universalismus hypotheticus vortrug, ist von unsern Dogmatikern berücksichtigt. Zwar wollte Amyraut im Grunde die partikulare Prädestination stützen, denn der allgemeine Gnadenwille, den er lehrt, ist ein ganz erfolgloser, so daß der besondere eintreten muß; aber doch lehrte er eine gratia dei objectiva universalis omnium et singulorum miserendi etc. Sie bethätigt sich durch die Mittel der Providenz. „Ist freilich die Verkündigung des Evangeliums zu Vielen nicht gekommen als deutliche Erkenntniß, so ist doch von Gott Niemand ausgeschlossen, da er allen schon durch seine Vorsehung Erweise des Erbarmens gibt, was eine zureichende Predigt ist, wenn sie nur gehorchen.“ „Wie es zwei Arten der Verkündigung Christi gibt (die distincte und die obscure), so könnte es, wäre nur sonst kein Hinderniß in unsrer Verderbtheit da, auch zwei Arten des Glaubens geben, eine mit deutlicher Erkenntniß und eine, die nur im Allgemeinen Gottes Barmherzigkeit erkennt.“[4]

Zwar bekämpft Quenstedt mit Recht die Meinung, daß diese allgemeine Berufung der göttlichen Vorsehung zum Heil ausreichen würde[5]; aber den Gedanken und Ausdruck einer doppelten vocatio nahm er doch herüber. Zumal das Interesse der vollständigen logischen Entwicklung des Begriffs diese Unterscheidung empfahl, obgleich es wider die Logik war, diese vocatio indirecta unter die gratia Sp. scti applicatrix — so bei Quenstedt — zu subsumiren, da sie kein Werk derselben ist.

Calov, der die seitdem gebräuchliche Anordnung des ordo salutis einführte, kennt, wo er von der vocatio handelt (T. X. a. 1677), nur die direkte

1) Vgl. Verzeichniß der — Irrthümer welche Latermann — vertheidigt. Vom E. Ministerio resp. der drei Städte Königsberg 1648. S. 12 ff. — 2) Quenst. l. c. p. 472. — 3) Vgl. über denselben Schweizer in den theol. Jahrbb. 1852, 1. 2. u. Centraldogmen II, 225 ff. Ders. in Herzogs Realencycl. u. d. W. Gaß Gesch. der protest. Dogm. II, 333 ff. — 4) Gaß II, 334 f. Schweizer II, 285 ff. — 5) p. 468.

— allgemeine —, noch keine doppelte. Kromayer (a. 1677) erwähnt nur kurz und zusatzweise, daß die natürliche Gotteserkenntniß den Heiden eine Anleitung hätte sein sollen, die volle Gotteserkenntniß in der Kirche zu suchen, so daß sie denn ohne Entschuldigung seien.[1]

Genauer auf die Sache eingehend, hatte schon Hülsemann in seiner extensio breviarii (1648. Ed. 3. 1667) von einer vocatio quaedam communis eaque individualis gesprochen, in welcher Gott durch mancherlei Mittel — er erinnert auch an Elihus' Worte von den mahnenden Träumen Hiob 33, 15. 16. 39 ff. — anrege, die wahre Gottesverehrung zu suchen. Ausdrücklich bemerkt Hülsemann, daß dieß nicht auf dem Weg des concursus communis geschehe, sondern per influxum gratiosum merito Christi partum.[2] Freilich führt diese vocatio nicht zum Heil selbst, sondern es muß die Berufung durch das Wort hinzukommen. Die Nichtabweisung jener gibt nicht etwa ein Anrecht auf diese, sondern ist nur die erforderte cessatio morosae repugnantiae et indispositonis in subjectis convertendis, quam cessationem praeveniens dei gratia introduxit.[3] Das ist das erste Mal, daß die lutherische Dogmatik den Begriff der gratia praeveniens auf das natürliche Lebensgebiet überträgt und dadurch den Gedanken eines Vorbereitungsstandes auf das bekehrende Wirken der gratia applicatrix selbst gewinnt. Aber dieser Gedanke blieb zunächst vereinzelt. Nur Joh. Ad. Osiander in Tübingen († 1697) wiederholt in seinem colleg. syst. Hülsemann's Worte und spricht von einer gratia praeveniens duplex, innerhalb der Kirche durch das Wort und außer ihr durch die Erweckung praktischer Schlüsse. Diese einladende Güte Gottes ist zu unterscheiden von den dem Menschen übriggebliebenen natürlichen Gaben und Gütern.[4] Im Zusammenhang mit der Lehre von der vocatio indirecta mußte sich diese Lehre von der gratia praeveniens immer wieder neu erzeugen.

Mit bestimmter Verweisung auf Amyraut, trug Bechmann (a. 1695) diese Lehre von einer doppelten vocatio vor[5]; nicht als wollte er die allgemeine Berufung durch die Apostel und ihre Schüler aufgeben, sondern er verstärkt diese Lehre nur durch jene andere Erinnerung, die wie bei Kromayer lautet. Aehnlich nun lehrt Quenstedt (a. 1685) von der vocatio indirecta, welche durch die göttliche Weltregierung, durch die Erweise der Güte des Schöpfers, durch das Zeugniß der Natur und des Gewissens und endlich durch das Gerücht vom Christenthum und von der Kirche sich vermittelt. Doch seien das mehr invitamenta et incitamenta quaedam ad inquirendum de vero dei cultu et coetu. Aber obgleich sie nicht die Heilserkennt-

1) p. 380. — 2) p. 161. — 3) p. 163. Vgl. auch vindiciae s. scripturae ed. Scherzer 1679 p. 78 sqq. — 4) P. III, loc. X th. 2 p. 224 sq., vgl. Fecht de ordine modoque gratiae etc. p. 16. — 5) p. 493. 496. 497.

niß selbst vermitteln, so können sie doch eine adductio ad januam verae ecclesiae sein.[1]

Somit haben wir hier eine der Heilsgnade selbst vorangehende allgemeine Selbstbezeugung Gottes, welcher eine entsprechende Wirkung im Menschen und die Möglichkeit eines Erfolgs zugeschrieben werden muß. Je nachdem dieser stattfindet, wäre ein Vorbereitungsstadium gewonnen, welches in einem inneren Verhältniß zur Heilsgnade selbst und ihrer Aneignung steht. Das ist nicht bloß die allgemeine capacitas passiva, wie sie im sittlichen Wesen der menschlichen Persönlichkeit überhaupt liegt, auch nicht bloß die justitia civilis oder rationis, oder disciplina, oder actus ecclesiastici externi u. dgl., auch nicht bloß ein studium novitatis, sondern ein, wenn auch unbestimmtes, irrendes und ohnmächtiges, desiderium salutis. Der Mensch wird dadurch auch in eine andere Beziehung zu Gott gesetzt, als die durch die Sünde bedingte ist. Er kommt nicht in die Gemeinschaft Gottes; aber er kommt in ein Verhältniß zu Gott. Er geht nicht in das Reich Gottes ein; aber er ist nicht mehr fern von demselben, er steht an der Pforte desselben. Dieß ist aber nicht ein Erzeugniß seines eignen freien Willens und Willensvermögens, sondern es ist eine Wirkung der Selbstbezeugung Gottes, und da diese göttliche Selbstbezeugung im Verhältniß zur Heilsbezeugung steht und diese zum Ziel hat, so wird sie billig Gnade genannt werden — eine vorlaufende Gnade, welche verschieden ist von der zur gratia applicatrix gehörenden gratia praeveniens unsrer Alten. Und da diese wirksame göttliche Selbstbezeugung allgemein ist, da sie zeigt, daß Gott zu jedem einzelnen Menschen ein inneres Verhältniß hat, welches über das, was die Dogmatik den concursus nennt, hinausgeht, da auf Grund desselben dem Menschen möglich gemacht ist, sich von ihr weisen zu lassen und nach Gott zu fragen, so ergibt sich, daß „der natürliche Mensch" der Dogmatik sich nicht mit der Wirklichkeit des Nichtwiedergebornen deckt, wie er doch nach der Intention unsrer Alten soll, daß er ein Abstraktum und kein Konkretum ist.

Das sind lauter Sätze, von welchen die altdogmatische Lehre vom status corruptionis und liberum arbitrium nichts weiß. Aber es sind nothwendige Folgerungen der Lehre von der vocatio indirecta, d. h. der lutherischen Grundwahrheit vom allgemeinen göttlichen Gnadenwillen. Jene Lehre kam zuerst zur Ausbildung. Sie nahm eine solche Gestalt an, daß sie auf diese andre Lehre keine Rücksicht nahm. Und je mehr ihre Wahrheit gefährdet zu werden schien, um so mehr schloß sie sich in sich ab, ohne sich in Zusammenhang mit dieser andern zu setzen. So kam es, daß nun die beiden Linien nicht zur Einheit zusammengehen wollen. Die Vermittlung beider, wozu man in der Mitte des Jahrhunderts in Jena und Helmstädt einen Versuch

1) p. 461. 473.

machte, der aber nicht durchdrang und Anerkennung gewann, blieb die Aufgabe, welche das Zeitalter der orthodoxen Dogmatik den folgenden Generationen hinterließ.

Die nächstfolgende Periode des Uebergangs verfolgte die Gedanken, welche im Satz von der indirekten Berufung liegen; aber freilich so, daß sie die Gränzen der andern Wahrheit je länger je weniger einhielt.

---

11. Das Uebergangsjahrhundert.

Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts hatte sich der Charakter der Zeit wesentlich zu ändern begonnen. Die weltlichen Interessen traten im öffentlichen Leben an die Stelle der religiösen. Das religiöse Bedürfniß der Gemüther blieb zwar dasselbe und die Kirche blieb die Anstalt höchster Autorität. Aber mit der Aenderung der gesammten Denkweise zog auch in die Theologie und Kirche ein anderer Geist ein. Nicht mehr galt das Dogma als das höchste und die logische Konsequenz desselben als der Beweis der Wahrheit. Die neue Denkweise nahm im Gebiet der Kirche und der Theologie die Gestalt des praktischen Interesses an. An der Wirklichkeit des Lebens hat die Theologie ihre Probe zu vollziehen. Die Herrschaft dieses praktischen Gesichtspunkts charakterisirt — im Allgemeinen zu reden — die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts. Diese praktische Richtung hatte dann die natürliche Denkweise zur naheliegenden Folge. Sie charakterisirt die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts beginnt auch der Geist der Zeit sich wieder zu ändern.

Auf den ersten Anblick zeigt sich das 18. Jahrhundert als eine Zeit fortschreitender Auflösung, das 19. als Rückkehr zum Positiven und Wiederaufbau des Niedergerissenen. Man würde sich aber täuschen, wenn man in jenem nur die Arbeit der Negation sehen wollte. Es bildete sich der Geist heraus, unter dessen Einfluß wir noch jetzt stehen; es erzeugte sich eine Summe von Gedanken und Anschauungen, mit denen wir noch jetzt geistig arbeiten: ein neues Material realen Inhalts und Werthes. So ist es in Wahrheit ein Uebergangsjahrhundert.

Die Theologie und insonderheit die Dogmatik kann sich den Veränderungen der Zeiten und ihrer Denkungsweisen nicht entziehen, auch wenn sie dürfte und wollte. Jede Zeit hat ihre Aufgabe. Bei dem inneren Zusammenhange des gesammten Geisteslebens ist diese eine Aufgabe auch für das religiöse, für das theologische Denken. Man ist nicht berechtigt, das 18. Jahrhundert zu überspringen und den Faden des dogmatischen Denkens

ohne Weiteres an die Dogmatik des 17. Jahrhunderts anzuknüpfen. Jenes Jahrhundert liegt, wir mögen wollen oder nicht, als ein Zwischengebiet zwischen unsrer Denkweise und der des orthodoxen Zeitalters in der Mitte. Wir tragen die Spuren dieser Zwischenzeit, welche der moderne Geist durchlebt hat, in unsrem Geiste. Wir können sie gar nicht aus demselben tilgen. So haben wir die Aufgabe auch in den Verirrungen und Irrthümern des 18. Jahrhunderts die Elemente der Wahrheit aufzusuchen, die man im Sinne hatte, und auf diesem Wege uns die Wahrheiten der orthodoxen Dogmatik zu vermitteln.

Zunächst treten uns die Epigonen der alten Orthodoxie entgegen. Sie stehen schon unter dem Einfluß der neuen Zeit, aber sie vertreten in derselben noch das Alte in der alten Form.

Das gilt vor Allem von Hollaz[1] († 1713). Er wiederholt die alte Eintheilung in die beiden Hemisphären und rechnet zur unteren auch die res et actiones divinae quatenus e lumine rationis cognosci viribusque naturae concursu dei generali adjutis produci possunt.[2] Die Möglichkeit, sich zur Bekehrung vorzubereiten, spricht er dem Menschen ab.[3] Die göttliche Forderung, daß wir uns bekehren sollen, beweist nicht unsre Fähigkeit dieß zu thun, sondern fordert von uns nur einen „passiven Gehorsam, d. h. Nichtwiderstreben" und „führt uns pädagogisch zu Christo."[4] Aber ist dieß Nichtwiderstreben nicht ein Wollen? Und ist die Pädagogie nicht auch eine innere?

Daneben steht seine Lehre von der vocatio generalis et paedagogica ad ecclesiam[5], die hier stärker betont erscheint als bei Quenstedt. Er läßt diese göttliche Berufung — vocationis salutaris praeambula, qua deus peccatores extra ecclesiam constitutos ad inquirendum verum dei cultum etc. obscurius et velut e longinquo invitat et ad januam ecclesiae adducit — dreifach geschehen: 1) objectivè, per propositionem regiminis et beneficentiae divinae in creaturas, 2) effective, per efficacem influxum atque impulsum divinum, quo tum e notitiis innatis theoreticis et practicis, tum e documentis beneficentiae divinae suscitantur conclusiones practicae in mentibus infidelium, inaequali tamen mensura ad inquirendum de vero cultu dei, 3) cumulative, per famam de ecclesia, toto orbe diffusam. Für das erste beruft er sich auf Akt. 17, 25—27; für das zweite auf Röm. 2, 4 und Akt. 14, 17 und folgert daraus, daß Gott durch die reiche Offenbarung seiner Güte den Menschen in aller möglichen Weise zu sich ziehe, und eine Reue und das Verlangen einer Versöhnung mit Gott in ihm hervorzurufen suche.[6]

1) Examen theol. acroam. ed. Rom. Teller. 1750. — 2) p. 577 sq. — 3) p. 580. — 4) p. 581. — 5) p. 803 sqq. — 6) p. 803 sqq. Deus ita-

Diese vocatio generalis oder indirecta bildet ihm einen wesentlichen Bestandtheil der universalis. Denn wenn diese auch in der Apostelzeit in der ganzen Welt direkt geschehen ist, so sind doch gegenwärtig viele Völker auf jene angewiesen.[1] Er sieht also darin eine wirksame und ausreichende Berufung, um sich zur Kirche und zu Christus in ihr weisen zu lassen.[2]

Es gibt demnach die Möglichkeit eines Gottsuchens, einer vorläufigen Art von Buße und Kampf mit der Sünde und ein Verlangen nach Versöhnung. Zwar ist es ohne die entsprechende Wirkung; der Mensch bleibt der Knecht der Sünde und von Gott geschieden; aber es ist doch vorhanden oder kann vorhanden sein. Darnach — werden wir hinzufügen können — scheiden sich die Nichtwiedergebornen vorläufiger Weise. Sie geht zurück auf eine innerliche Gotteswirkung, welche über die Gränzen des von Hollaz oben in der Lehre vom freien Willen angeführten concursus generalis hinausgeht.

So verfolgt Hollaz mit Entschiedenheit die Bahn, auf welche die Idee einer vocatio generalis das dogmatische Denken verwiesen hatte. Löscher dagegen[3] hält sich ganz innerhalb der alten Gränzen, ohne auf diese weiterführenden Gedanken einzugehn. Wohl aber ist dieß der Fall bei Buddeus. Es gibt actus paedagogici, welche zur Bekehrung selbst zwar nicht gehören, aber doch Anlaß dazu geben „und den Menschen gewissermaßen vorbereiten und disponiren, daß die durch das göttliche Wort bekehrende Gnade ihre Kraft und Wirkung an ihm entfalten könne."[4] Wenn die Konkordienformel unter diese pädagogischen Akte nur das äußere Verhalten gegen die Gnadenmittel u. s. w. gerechnet hatte, so fügt dem Buddeus noch „die natürliche Erkenntniß der göttlichen Dinge und die menschliche Zustimmung" wie sie auch Gottlosen möglich ist, hinzu. Denn „dadurch wird der Mensch zuweilen für die Wirksamkeit der bekehrenden Gnade bereitet." Auf diesem Gebiet statuirt nun Buddeus das Wirken einer gratia praeveniens, und will die Bewegungen, die sie hervorruft, nicht zum Gebiet des rein Natürlichen gerechnet wissen.[5]

---

que per naturam ita copiose, ita amplissime et intensissime bonitatem suam dispensat ut omnibus modis hominem ad se trahat, alliciat, commoveat. Et quidem ad poenitentiam male factorum non tantum in quantum haec est detestatio rei turpis, sed et in quantum post peccatum contra deum commissum eo tendit, ut is ab ira sua desistat et homini reconcilietur. — Quanquam vero haec poenitentia hominis et aversio a peccatis ipsum effectum divinae gratiae extra verbum evangelii obtinere nequeat, tamen ex intentione divina eo ἄγει, ducit et invitat per excitationem conclusionum practicarum. — 1) p. 810. 811. — 2) p. 814. 815. — 3) Theol. thetica. 1701. — 4) Institutiones theol. dogm. 1723. p. 1218. — 5) Exserit tamen subinde in hisce se gratia praeveniens, ratione plane singulari, perque eam homo ad aliquid faciendum impellitur, unde praeter opinionem conversionis seu regenerationis occasio enascitur. Quos quidem motus — neutiquam ad animales seu naturales

Tiefer in die Sache führt der ihm vorangehende Rostocker Fecht († 1716) in einer interessanten Dissertation über unsren Gegenstand, die wir von ihm haben.[1] Die Gnade, wie sie sich an die freie Natur des Menschen anschließt, hat ihre bestimmte Ordnung. Niemandem bleibt sie versagt; ein Jeder bekommt eine Portion derselben zu rechter Verwendung, wozu die Gnade selbst erst wieder die Fähigkeit ertheilt; gebraucht er derselben recht, so folgt auf die erste Gnade die zweite, nicht aus Verdienst, sondern nach gnädiger Anordnung Gottes.[2] Aber der Gnade vorher gehen die Antriebe der Natur, welche Gott selbst in die Natur gelegt hat, den Menschen von seinen Irrthümern und Sünden ab und zu Gott hinzuführen. Nicht als brächten ihn diese natürlichen Antriebe selbst zu Gott und zur Gnade, sondern seinem Suchen begegnet dann etwa die Gnade.[3] Diese natürlichen Antriebe kann man — wie es in der Theologie Brauch ist — wohl zur zuvorkommenden und berufenden Gnade rechnen, sofern Gnade im allgemeinen Sinn Alles ist, was Gott nach seiner Gütigkeit dem Menschen unverdient verleiht, und sofern jene Antriebe den Menschen nach der Intention Gottes zur Buße und zur Verehrung Gottes treiben sollen.[4] Es haben auch die Heiden eine göttliche Offenbarung, welche auf die praktische Frömmigkeit gerichtet ist und den Willen wirksam bewegt, daß der Mensch in sich gehe, den Zorn Gottes fürchte und zu Gott sich wenden wolle.[5]

Da nun dieser göttliche Antrieb und Zug, mag man ihn einen direkten oder indirekten nennen, auf das Heil des Menschen zielt, so muß er auf den gnädigen Gott und auf eine gewisse Gnade Gottes zurückgeführt werden, „denn außerhalb der Gnade, die durch Christi Verdienst erworben ist, nach seiner Gerechtigkeit, kann Gott weder direkt noch indirekt das Heil des Menschen beabsichtigen." Also stammen jene Antriebe, sofern sie nach Gottes Absicht einen so heilsamen Endzweck haben, „nicht aus der Natur des gefallenen Menschen, der dem göttlichen Zorn verhaftet ist, sondern aus einer gewissen Gnade."[6] Sie stehn demnach in Kausalzusammenhang mit dem Verdienst Christi und sind durch dasselbe „gleichsam geweiht." Diese „pädagogische Hinzuführung" gehört zwar nicht eigentlich zu den geistlichen Wohlthaten, aber steht doch in Zusammenhang mit denselben und ist ein Vorspiel davon.[7]

Was Fecht weiter ausführt über die Wirksamkeit der Gnade selbst, bietet weniger Interesse, da es mehr als das bisher Angeführte eine Wiederholung

---

referendos esse patet. l. c. — 1) De ordine modoque gratiae divinae in conversione hominis occupatae. Rost. s. a. (Wittb. 1710). — 2) p. 6. — 3) p. 11. Natura non per se et causaliter ad gratiam et ecclesiam ducit, quod Pelagianum foret, sed ex accidenti. — 4) p. 12. — 5) p. 13. — 6) p. 14. — 7) Aliquam cum beneficiis spiritualibus proprie dictis convenientiam habet iisque praeludit. p. 15.

der alten Lehrweise ist. Nur betont er mehr das Moment der illuminatio und der dadurch ermöglichten persönlichen Vermittlung der göttlichen Gnadenwirkung. Dieß hatte seinen Grund in dem Streit mit den Pietisten über die richtige und heilsame Erkenntniß der Nichtwiedergebornen, in den er auch sonst direkt eingriff, den Satz der Orthodoxen durch die Berufung auf Matth. 25, 26. Luk 12, 47. Matth. 11, 21 ff. vertheidigend, und durch die Verweisung auf das, was die Schrift von den Heiden sage Röm. 2, 4, daß sie durch ihre Erkenntniß, welche Röm. 1, 18 Wahrheit genannt werde, zur Buße geführt werden sollen.[1] So mußte auch dieser Streit jener Bewegung des Dogmas dienen.

Mit immer größerer Klahrheit — sehen wir — bildet sich seit Hülsemann und Osiander in der lutherischen Dogmatik der Begriff einer gratia praeveniens aus, welche jenseits der gratia applicatrix liege, und von göttlichen Gnadenwirkungen außerhalb der Offenbarung, welche von den natürlichen Lebensbethätigungen und von dem, was dem Gefallenen als Rest geblieben ist, unterschieden und, besonders durch Fecht, in inneren Kausalzusammenhang mit dem Verdienst Christi gesetzt werden, so daß sie nicht bloß in der Aneignung desselben ihr letztes Ziel, sondern auch in der Thatsache desselben ihren Grund und Voraussetzung haben. Die nothwendige Konsequenz davon war, obgleich man sie nicht zog, daß man die altdogmatische Identifizirung des Begriffs des natürlichen Menschen mit der konkreten Wirklichkeit desselben aufgeben mußte, da man den Menschen nun nicht mehr ohne Einwirkungen der göttlichen Gnade dachte.

Bis daher blieb die Entwicklung des Dogmas noch ganz in der Kontinuität des orthodoxen Geistes.

Aber um die Zeit des Buddeus begann bereits ein anderer Geist in die Dogmatik einzukehren. Als den ersten Repräsentanten desselben möchte ich Pfaff bezeichnen.[2] Es sind nicht sowohl die einzelnen Sätze und Resultate, die ihn von seinen Vorgängern unterscheiden; es ist vielmehr der ganze Ton der Behandlung.

Noch bei Buddeus erscheint die Theologie in dem überlieferten strengen dogmatischen Gewand. Bei Pfaff geht sie schon im modernen Gewand des leichten verständlichen Räsonnements einher und will zugleich die dogmatischen Fragen auf ihre praktischen Momente zurückgeführt wissen.[3] Wenn die Reformirten — führt er unter Anderm im Abschnitt de vocatione et

1) Examen libelli Licht und Recht quod ad argumentum spectat de vera dei rerumque sacrarum in irregenitis notitia. 1704. p. 4. 5. — 2) Institutiones theologiae dogmaticae et moralis. Ed. 2. 1721. — 3) Vgl. schon die Bemerkung auf dem Titel: maxime vero ad mentes divino lumine vividaque christianismi virtutumque christianorum praxi imbuendas.

evangelio aus — mit ihrem Satz von der vocatio non universalis nichts Anderes sagen wollten, als daß das Evangelium weder vordem allenthalben gepredigt worden, noch heute überall verkündigt werde, so sei kein Grund, von ihnen abzuweichen. Denn was man von der fama evangelii sage, welche die ganze Welt erfüllen soll, das hebe die Schwierigkeit der Behauptung der vocatio universalis nicht. Denn was werde das für eine fama sein, welche z. B. die Sinesen haben? Gewiß eine sehr wenig der Sache selbst entsprechende, und vermischt mit dem Gerücht von thörichtem Aberglauben und üblen Lastern, die allenthalben bei Christen herrschen. Soll, wer dieser fama nicht beifällt, deswegen einst um Unglaubens willen verdammt werden? Oder was soll die Berufung der Vorfahren helfen, da Gottes Gerechtigkeit fordert, daß Jeder nur um eigner Schuld willen verloren gehe? Er schließt, wie in seiner früheren Dissertation de gratia et praedestinatione v. J. 1717[1], mit dem Bekenntniß der Unwissenheit über Gottes Wege. Nur das stellt er als gewiß hin, daß Gott Niemanden je wegen Unglaubens verdammen werde, der das Evangelium nicht gehört und so die Möglichkeit des Glaubens nicht gehabt habe, und daß es, nach dem Maß des Lichts, von dem Jeder erleuchtet gewesen, oder der unüberwindlichen Finsterniß, die ihn umhüllt, unendlich viele Grade der Seligkeit und der Verdammniß geben werde.[2]

Hier begegnen uns schon die Argumente des verständigen Denkens, deren sich die frühere Zeit zwar mit den Mitteln ihrer dogmatischen Logik entledigte, die neue Zeit aber nicht mehr entschlagen kann. Freilich ist es auch ein ziemlich oberflächliches Denken, welches die dogmatischen Probleme, die auf dem von ihm eingeschlagenen Wege liegen, gar nicht sieht und das Verständniß dafür je länger je mehr verliert. Und doch — wer könnte sich des Eindrucks erwehren, daß in diesen leicht hingeworfenen Sätzen eine Wahrheit liege? Sie argumentiren aus der Liebe und aus der Gerechtigkeit Gottes. Und die Empfindung dieser göttlichen Eigenschaften ist stärker als die dogmatische Konsequenz. Das Dogma muß dieser so genügen, daß es zugleich sich mit der unleugbaren thatsächlichen Wirklichkeit der Geschichte verträgt.

Pfaff versucht zwar von jener neuen Denkweise aus das Dogma zu bestimmen. Aber theils fehlt es an der Energie und Einheit des Denkens, theils auch am Verständniß des überlieferten Dogmas selbst. Denn wenn er die sogenannten motus inevitabiles der gratia praeveniens mit der Vergleichung erklärt und rechtfertigt, daß man, wenn man die Augen öffne,

1) Chr. Mtth. Pfaffii primitiae Tubingenses P. I. 1718. p. 87—124. — 2) Institt. p. 452—454.

nicht umhin könne zu sehen, was vor Augen liege[1], so ist dieß zum mindesten eine sehr wunderliche Verdeutlichung von inneren Vorgängen, in welchen uns unwillkührlich ein Licht über uns selbst aufgeht und unser Wille sich in neue eigenthümliche Bewegung von der Sünde weg auf Gott zu gesetzt fühlt. Ueber die Frage von der gratia praeveniens aber, auf die er in diesem Zusammenhang eingehn mußte, begnügt er sich, in einer Uebersicht der Eintheilungen der gratia bei den früheren lutherischen Dogmatikern hauptsächlich an Fecht zu erinnern, der eine gewisse gratia auch außer der Kirche lehre.[2] Eine dogmatische Behandlung und Rechtfertigung aber dieses Gedankens bringt er nicht.

Noch leichter macht er sich's mit der Lehre vom freien Willen. Absolvemus nos paucis. „Im Willen ist noch eine gewisse Liebe zu den Tugenden und ein gewisser Abscheu gegen die Laster; dieß geht aber mehr auf äußere Ehrbarkeit als auf wahre Aenderung des Willens. Auch die äußeren pädagogischen Handlungen, welche den geistlichen den Weg bahnen, liegen im Vermögen des freien Willens." Aber für das Geistliche selbst ist der Mensch völlig erstorben[3], kann also „aus eignen Kräften zum Werk seiner Bekehrung gar nichts beitragen".[4] Darum ist aber nicht Alles, was die Nichtbekehrten thun, schlechthin böse und verwerflich, sondern es kann theilweise dem Gesetz quoad substantiam actus entsprechen, also insofern gut sein, nur nicht gut im vollen, geistlichen Sinn. Aber „diejenigen Werke, welche den Menschen unmittelbar auf den Glauben vorbereiten, können heilsam und gut im richtigen Sinn genannt werden, sofern man nämlich auf den nachfolgenden Glauben Rücksicht nimmt." Ex quo conspicere est totam hanc quaestionem vel tandem in meram abire λογομαχίαν.[5]

Das ist Alles, was er über das lib. arb. zu sagen hat.

Die früheren Bestimmungen werden herübergenommen; aber das dogmatische Denken selbst bewegt sich nicht mehr in denselben. Es sucht neue Bahnen. Da es sich mit den traditionellen noch nicht auseinandergesetzt hat, kommt Alles ins Unbestimmte und Schwankende. Und soweit man das kirchliche Dogma noch festhalten will, geschieht es nur in abgeschwächter Gestalt und ohne die Wärme persönlicher Ueberzeugung, wie z. B. um einen Späteren zu nennen, in F. Walchs breviarium theol. dogm. 1775, wo das Latein mit dazu helfen mußte, die Dürftigkeit des dogmatischen Denkens zu verhüllen.

Inzwischen war bereits die Zeit des Pietismus angebrochen. Sein Einfluß auf das Dogma ist gering.

Spener spricht in seiner Evangelischen Glaubenslehre in einem Jahrgang von Predigten, 1687 gehalten, 1717 herausgegeben, von der göttlichen Be-

1) p. 490. — 2) p. 488 sq. — 3) p. 228. — 4) p. 229. — 5) p. 230.

rufung zur Gnade und führt hier aus, wie Gott mannigfaltige Mittel, besonders Leiden gebrauche, für die Heiden besonders die Natur, um sie zu Gott zu weisen. Aber das eigentliche Mittel sei doch das Wort.[1] Nun zwar haben viele Tausende das Wort nicht vernommen: aber erstens haben es ihre Voraltern vernommen, zweitens konnten sie sich durch die Natur zum Evangelium führen lassen, drittens weiß Gott zuvor, daß solche das Evangelium doch nicht annehmen würden, wenn er es ihnen auch ankündigen ließe.[2] Aehnlich erklärte er sich auch in seinen theologischen Bedenken über das Heil der Heiden. Er legt den Satz zu Grunde, daß nur die Verwerfung der unmittelbar oder mittelbar angebotenen Gnadenmittel verdamme und erinnert mit Berufung auf Dannhauer an die vocatio universalis (generalis) per naturam als eine praeambula gratiosae vocationis.[3] Wie es sich auch mit dieser Theodicee verhalten möge — das ist doch anerkannt, daß es eine wirksame natürliche Selbstbezeugung Gottes gibt, durch die sich der Mensch zu Gott hin bestimmen lassen könnte. In Bezug auf das Wort selbst aber reicht der freie Wille soweit, daß beim äußerlichen Hören „auch ein natürliches Wohlgefallen dabei sein kann."[4] Durch das Wort aber — und so kommt die Bekehrung zu Stande — gibt Gott das Vermögen, daß man dem Wort folgen kann.[5]

Dieselben Sätze, fast in denselben Worten, finden wir auch in Freylinghausens populär gehaltener Grundlegung der Theologie 1703 (1741 — 1747), wie in Joach. Lange's oeconomia salutis[7], wo auch das lumen naturae et dictamen conscientiae als gratia praeveniens notione generali bezeichnet ist.[8] Die Dogmatik war am wenigsten die Stärke der Pietisten.

Von größrer Bedeutung und von mehr wissenschaftlicher dogmatischer Haltung und Gründlichkeit sind Breithaupt's Institutionen 1716; aber eine Förderung oder auch nur eine eigenthümliche Behandlung erfährt unsre Lehre auch in diesen nicht. Denn es ist nur die gewöhnliche kirchliche Lehre über den freien Willen und die natürliche Moralität, welche Breithaupt wiederholt mit fleißiger Verweisung auf Augustin, die Reformatoren und Bekenntnisse und die Dogmatiker Chemnitz und Gerhard.[9] In der Lehre von der vocatio aber bringt er auch nur die herkömmliche Unterscheidung in generalis und specialis oder naturalis und spiritualis.[10] Auf die erstere geht er nicht näher ein, denn diese gehöre nicht zur theologia revelata; bei der

1) Ev. Glaubenslehre u. s. w. S. 115 ff. — 2) S. 118. — 3) 1. Cap. sectio 41. Halle 1700. 1. Th. S. 203. — 4) Ev. Glaubenslehre S. 1006. — 5) S. 120. — 6) S. 147. 149. 156. 157. — 7) p. 162 sq. 315. 321. — 8) p. 322. — 9) Institutionum theologicarum de credendis atque agendis T. I. dogmaticus etc. Ed. 2 secundum priorem 1694 vulgatam emendata 1716 p. 343 sqq. — 10) T. II, p. 20.

andern behauptet er in altdogmatischer Weise die Universalität der apostolischen Verkündigung, deren Thatsächlichkeit eine logische Konsequenz des dogmatischen Satzes sei: wenn Alle, nach Akt. 17,30, gerichtet werden sollen, so muß auch Allen das Mittel des Heils angeboten gewesen sein.[1] Wie nun aber, wenn es doch in einer bestimmten Zeit nicht Allen angeboten gewesen? Er kann nicht umhin, doch zur allgemeinen Naturerkenntniß Gottes seine Zuflucht zu nehmen, um die Unentschuldbarkeit der Heiden nach Röm. 1 u. 2 zu beweisen.[2] Aber das ist eben keine vocatio specialis. Auch die gratia praeveniens im weiteren Sinn erwähnt er; aber nur um alsbald auf die gratia specialiter praeveniens überzugehn.[3] Kurz wir haben hier den Versuch, die alte Dogmatik in der schweren Waffenrüstung alter Gelehrsamkeit und mit dem milden Geiste neuer Frömmigkeit darzustellen, ohne daß aber die Aufgaben weiter geführt worden wären, welche die orthodoxen Dogmatiker ihren Nachfolgern hinterlassen.

Das hat auch Anton nicht gethan, welcher seinem collegium antitheticum[4] Breithaupt's Institutionen zu Grunde legte. Er weiß mit dialogischer Lebendigkeit die dogmatischen Sätze annehmbar zu machen, aber eine Untersuchung der dogmatischen Fragen selbst gibt er nicht.

Den Pietisten dürfen wir wohl gleich Spangenberg, den Bischof der Brüdergemeinde, anreihen, der in seiner Idea fidei fratrum 1782 außer den allgemeinen religiösen Wahrheiten über das sittliche Verderben[5] auch wiederholt ausführt[6], wie Gott einem jeden Einzelnen in seinen Lebensführungen nachgehe, ihn an sich zu ziehen; nur daß die Menschen diesem göttlichen Zug meist nicht folgen. Selbst Träume müssen Gott dazu dienen, wie denn Elihu (Hiob 33, 15 ff.) daran erinnere, daß Gott auf diese Weise ein und das andre Mal zum Menschen rede, „auf daß er seine Seele herumhole aus dem Verderben.“ „Kurz Gott hält mit einem jeden Menschen in der Welt so Haus, daß dieser an jenem großen Gerichtstage keine Entschuldigung haben wird.“ Denn was Gott durch seine Selbstbezeugung wirken will ist, ihn anzutreiben nach Vergebung, Gnade und Beistand zu verlangen, das Böse zu lassen und das Gute zu thun; und dazu will Gott durch seinen Geist den Menschen auch in den Stand setzen. Denn Gott ist es, der im Menschen das Wollen und das Vollbringen wirkt Phil. 2, 13, Jak. 1, 17. „Damit ist nun freilich der Heide noch nicht eine neue Kreatur, denn das wird man allein durch den Glauben an Jesum Christum; es ist aber allemal gewiß, daß Gott auch dieses nicht unbelohnt lassen werde.“

Hier wird der Zug des Vaters zum Sohne, den die orthodoxe Dog-

1) p. 24. — 2) p. 25. — 3) p. 41. — 4) 1718 und 1719 von Anton gehalten, 1732 von Schwentzel herausgegeben. — 5) § 50 ff. S. 95 ff. — 6) § 37 S. 77 f. und wieder § 55 S. 104 f.

matik auf das Wirken durch Wort und Sakrament beschränkt hatte, auch auf das natürliche Lebensgebiet und die in demselben sich vollziehende Selbstbezeugung Gottes ausgedehnt. Man wird sicher annehmen dürfen, daß die begonnene Missionsthätigkeit auf diese Modifikation der Lehre nicht ohne Einfluß war.

Das bestätigt sich uns aus dem neuerdings wieder herausgebenen Buch Menoza von Pontoppidan[1], welches, viel verbreitet und in verschiedene Sprachen übersetzt, als Ausdruck der religiösen Gesinnung in der lutherischen Kirche seiner Zeit gelten darf. Die den Menschen zuvorkommende allgemeine Gnade Gottes, wie sie auch in der Heidenwelt thätig ist, bildet hier das erste Thema, welches in den Briefen abgehandelt wird. Ist hier auch von dem aufrichtigen Wahrheitssinn des Heiden, von seiner Gotteserkenntniß, seinem Sündenbewußtsein und Streben nach göttlicher Gnade und Wahrheitserleuchtung in übertriebener Weise die Rede, so beweist das nur, wie verbreitet und beliebt diese Denkweise damals in den christlichen Kreisen war. Es war besonders die dänische Missionsthätigkeit in Trankebar, welche diese Gedanken anregte[2] und dazu beitrug, die Lehre von der zuvorkommenden allgemeinen Gnade zu einem Lieblingsdogma der damaligen Christenheit zu machen, während von der göttlichen Gnadenwirkung bei der Bekehrung wesentlich ganz in der alten Weise gelehrt wurde.[3]

In dieser Gestalt pflanzte sich die kirchliche Lehre in den christlichen Kreisen fort.

In der theologischen Schule dagegen erfuhr sie verschiedene Wandlungen: zuerst den Einfluß der Wolff'schen Philosophie, dann den des Humanismus, bis dieser schließlich zum Rationalismus wurde.

Die Wolff'sche Schule bildete mit Vorliebe die natürliche Theologie aus. Nicht als sollte dieselbe an die Stelle der offenbarungsmäßigen gesetzt werden. Vielmehr sollte der letzteren ihr bestimmtes abgegränztes Gebiet, ihre besondere Nothwendigkeit und Berechtigung nur um so sichrer verbleiben. Nur eine scharfe und reinliche Scheidung beider Gebiete wollte Wolff. Aber je reicher jene Theologie wurde, um so mehr mußte sie schließlich der Sache nach mit dieser zusammenfallen.

In diesem Sinne verfaßte Jac. Carpov seine Elementa theologiae naturalis dogmaticae 1742 mit mathematischem Verstand. Es findet — lehrt er unter Anderm — ein concursus moralis naturalis ad actiones naturaliter bonas statt, wie ein concursus moralis spiritualis ad actiones theologice vel spiritualiter bonas.[4] Dieser concursus ist materialiter

1) Ursprünglich erschienen zu Kopenhagen 1742 f., nach der 4. Aufl. v. 1759 neu herausg. v. Schlawitz 1859. — 2) Vgl. Ausg. v. 1859 S. 40 ff. — 3) Vgl. S. 112 f. — 4) § 1172 p. 818 cll. theol. revel. dogm. T. 2. § 1214. 1224. 1590.

identisch mit den Vorschriften und Impulsen der gesunden Vernunft.[1] Sein Werk schließt er mit dem Abschnitt de civitate dei: es besteht eine Gemeinschaft zwischen Gott und den vernünftigen Kreaturen[2], deren Ziel und Aufgabe der cultus dei ist. Freilich wird das Alles sehr äußerlich nach Analogie eines irdischen Reiches beschrieben. Vertiefen wir diesen Gedanken, so würden wir sagen dürfen: Gott hat ein unmittelbares Verhältniß zu jeder einzelnen Seele, welche eine Bedeutung nicht bloß für die sittliche Lebensaufgabe des Einzelnen hat, sondern auch für die allgemeinen sittlichen Zwecke der Menschheit. Diese Wahrheit blieb seitdem und wurde immer mehr ein unentäußerlicher Gedankenbesitz des sittlichen Bewußtseins.

Der Hauptdogmatiker der Wolff'schen Schule Sigm. Jac. Baumgarten will die alte orthodoxe Kirchenlehre darstellen. Nicht sowohl die formalistische Methode als vielmehr der allgemeine Geist der Wolff'schen Philosophie dient ihm als Mittel für Reproduktion der kirchlichen Lehre. Er löst dieselbe aus ihren überlieferten Formeln und sucht ihre Gedanken zu erfassen und dem gewöhnlichen Denken zu vermitteln. Aber in diesem Prozeß der Befreiung von der traditionellen Form verlieren die Dogmen freilich auch gar Manches von ihrem eigenthümlichen Gehalt. Baumgarten wiederholt über den freien Willen die alte Bestimmung: der Mensch kann von sich aus nur widerstreben u. s. w. Der Gedanke dieses Satzes ist: „wird er zu und gegen Gott geneigt und demselben gehorsam, so geschieht solches durch Bearbeitung der Wirkung des Geistes Gottes.“[3] Dieser bekehrenden Wirkung gehen die actus paedagogici voran, „mit welchem Gebrauch des natürlichen Vermögens die Bearbeitungen und Wirkungen der zuvorkommenden Gnade verbunden sind.“ In der Bekehrung selbst verhält sich der Mensch mere passive, „ob er wohl nie ohne seine Genehmhaltung, noch weniger wider seinen Willen bekehrt werden kann.“ Unter uns ist Niemand sine primo impulsu et motu spiritus. Daher es besser wäre, die Menschen zu erinnern, daß sie ihre Möglichkeit geistlich besser zu werden treulich gebrauchen sollen, als jene Lehre vom geistlichen Unvermögen viel zu treiben und dazu vielleicht noch mit übertriebenen Reden.[4] So sucht die neue Denkweise sich mit der alten Lehrform, deren Spitzen abstumpfend, zu vereinigen. In der Lehre von der Berufung hält sich Baumgarten möglichst nahe an die dogmatische Ueberlieferung. Die vocatio indirecta et remotior „besteht eigentlich in der Zubereitung der Menschen zu ihrer näheren Bearbeitung und eigentlichen Berufung.“[5] Der verschiedene Grad der Berufung selbst erklärt sich entweder aus früherer Verschuldung oder aus der göttlichen Voraussicht ihrer Ab-

---

1) § 1177. — 2) § 1415 f. 971 sq. — 3) Ev. Glaubenslehre 2. Bd. 1760. S. 660. — 4) S. 162. — 5) S. 689 ff.

weisung.[1] Zu jener rechnet er besonders die Abweisung der allgemeinen apostolischen Berufung, die er noch festhält.[2]

Töllner sucht zwar in seinem System der dogmatischen Theologie 1775 nicht ohne Geschick, wenn auch in einer äußerlich logischen Behandlungsweise, welche den Stoff sehr unangenehm zerreißt und das Buch ungenießbar macht, eine Vermittlung der göttlichen Gnadenwirkung und des persönlichen Verhaltens des Menschen im Prozeß der Bekehrung: die Gnade muß den Widerstand heben und den Menschen willig machen zur Buße, und sodann eine thätige Fertigkeit zu Buße und Glaube verleihen.[3] Aber so sehr das noch nach der Sprache der Orthodoxie lautete, so hatten doch seine Gedanken diese selbst bereits völlig verlassen und sein literarisches Wirken beförderte den Abfall von ihr. In seinen gewandt geschriebenen kleineren Abhandlungen berührt er mehrmals unser Thema. Aber nur so, daß er etwa nachweist, wie wenig aus der Lehre von der Erbsünde in den gewöhnlichen christlichen Unterricht gehöre, und daß die Erkenntniß von „übernatürlichen" Wirkungen Gottes zur sittlichen Besserung dem Christen nicht nöthig sei.[4] Wozu sollte man sich dann noch in der Theologie mit solchen „subtilen" Fragen abmühen, die keine praktische Bedeutung haben? Oder er führt aus, daß es in Sachen der Religion immer besser sei, zu wenig als zu viel zu glauben; denn im ersteren Fall habe man nur nicht die ganze Wahrheit, im letzteren werde die Wahrheit durch abergläubischen Irrthum verderbt; und das wollte er denn auch ausdrücklich auf unsere Frage angewandt wissen.[5] Oder er bittet und ermahnt so „beweglich" er nur kann, daß man die Offenbarung Gottes in der Natur mehr predige, etwa wie Reimarus u. A., als welche schon „hinlängliche Unterweisungen zur Seligkeit verleihe" und am besten antreibe, auch die besondere Offenbarung Gottes anzunehmen.[6] Oder er führt aus, daß es zur Seligkeit nicht nöthig sei, von Jesu Christo zu wissen und an ihn zu glauben. Denn da der Glaube rechtfertigend und seligmachend ist, nur sofern er heiligend ist, die Heiligung aber nicht an den Glauben allein geknüpft ist, sondern auch die natürliche Erkenntniß Gottes Bewegungsgründe dazu enthält, zu welchen nur eben der Glaube an das Erlösungswerk mehrere neue kräftige Bewegungsgründe hinzufügt, so kann der Mensch zur Seligkeit auch ohne diesen Glauben kommen und die gratia applicatrix kann nicht schlechthin nothwendig sein.[7] Nur ein äußerlich hinzugefügtes Zugeständniß war es, wenn er am Schlusse seiner Abhandlung die Möglichkeit aufstellte, daß Gott „redlichen Gemüthern" den Glauben an das Verdienst Christi noch in dem zukünftigen Leben verleihen könnte.[8] Es

1) S. 692. — 2) S. 694. — 3) 2. Th. S. 338 ff. 416. — 4) Kurze vermischte Aufsätze 2. Bd., 2 Sammlung 1770. S. 34 ff. S. 40. — 5) A. a. O. S. 159 ff. 166 ff. — 6) A. a. O. S. 179 ff. — 7) S. 213 ff. — 8) S. 261.

bedarf keines Nachweises, wie sehr dieß Alles von dem Grundgedanken der kirchlichen Lehre abwich. Aber ein treibendes Motiv war doch auch hier die Ueberzeugung von der Allgemeinheit der göttlichen Gnade.

Gegen die beginnende Auflösung der kirchlichen Lehre wissen die mattherzigen Vertheidiger derselben sie nur so zu schützen, daß sie die Hauptsache preisgeben.

Ein ächter Repräsentant dieser heruntergekommenen Theologie im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts ist der Erlanger G. Friedrich Seiler. Was er in seinem dogmatischen Lehrbuch[1] kurz zusammengedrängt hat, das ist ausführlich dargelegt in seiner Abhandlung von der Erbsünde oder dem natürlichen Verderben des Menschen.[2] Die Art wie er sich hier ausspricht, ist zu charakteristisch, als daß ich nicht Mehreres daraus mittheilen müßte. Nachdem er den Inhalt der Schrift de praedestinatione sanctorum in seiner Weise referirt hat, expektorirt er sich über Augustin folgendermaßen: „da nun dieser sonst gelehrte und eifrige Mann, nach der Mode zu schreiben die damals gewöhnlich war, nur allzuoft mehr sinnreich affektirt, in erzwungenen spitzigen Gegensätzen, obenhin, ohne Bedacht und ohne Präcision, als deutlich, bestimmt und genau sich ausgedrückt hat: so sind unter seinen Lesern, Schülern und Nachfolgern sehr viele auf schwankende Begriffe geleitet und in große Irrthümer gestürzt worden. Das ist die wahre Quelle so vieler unseliger Streitigkeiten über Natur und Gnade — welche alle nicht nöthig gewesen wären, wenn nicht Pelagius und Andere vor und nach ihm das natürliche Verderben zu klein, Augustin aber und seine Nachfolger es zu groß gemacht hätten. Es ist Zeit, daß wir in der Mittelstraße einmal zusammentreffen.“[3] Worin besteht diese? Das Wichtigste ist festzuhalten, daß der Mensch die wahre Freiheit besitze.[4] Denn auf der Vermeidbarkeit der Sünde beruht alle Zurechnung. „Daß nicht alle tugendhaft und glücklich werden, liegt nicht an Gott, sondern an ihnen selbst.“ Allerdings „wirket die im Menschen wohnende Sünde mit, Röm. 7,“ so daß er „unter dem Joche der unordentlichen Sinnlichkeit seufzt: ich elender Mensch!“ Aber „die Religion tröstet ihn, indem sie ihn versichert, daß dieß Elend nicht auf seine Rechnung geschrieben werde; die Religion unterstützt ihn durch den Glauben, durch die Liebe zu Gott und durch die gewisse Hoffnung einer künftigen Seligkeit.“[5] „Da die Menschen sehr oft zum Bösen gereizt werden, so müssen sie diesen Reizungen Gründe der Vernunft und der Religion entgegensetzen.“[6] Daß dieß so schwer ist, liegt am moralischen Verderben des Menschen. Denn wenn man nicht auf die äußere Gestalt der Handlungen, sondern auf ihre inneren Beweggründe sieht, so muß man zuge-

1) Theses theologiae dogmaticae. Compendium minus. Erl. 1783. — 2) Erl. 1779. — 3) S. 177 f. — 4) S. 179. — 5) S. 196 f. — 6) S. 202.

stehen, „daß des wahren sittlichen Guten sehr, sehr wenig unter den Menschen, ja selbst unter den Christen sehr wenig sei." Und die Verfasser der Augsb. Conf. und Paulus haben so Unrecht nicht in dem, was sie darüber sagen.[1] „Freilich haben manche Theologen die Sache übertrieben, wenn sie die durch die Erbsünde vergiftete Natur des Menschen schilderten. Da sollte doch gar nichts Gutes mehr an ihm sein; alles eitel Sünde, Fluch und Verderben."[2] Das hat den neueren Theologen Anlaß gegeben, das menschliche Verderben zu sehr zu verringern: gegen diese will Seiler mit seiner Schrift streiten.[3] Die Sinnlichkeit ist an und für sich ein Gut; aber wie sie jetzt ist, ist sie „zu stark" und „gar oft der Vernunft widerspenstig."[4] Und die Anlage dazu ist auch schon in den Kindern vorhanden, und man muß dieß schon als Sünde bezeichnen, wie sie auch die Schrift so nennt, denn sie kommt aus Sünde und führt dazu.[5] Und das muß man allerdings den Menschen sagen, damit sie Gott anrufen und sein Wort gebrauchen um andere Leute zu werden, denn mit den eignen Entschließungen allein richtet man nichts aus.[6] „Eine gemäßigte Traurigkeit aus dem Gefühl des natürlichen Verderbens zuweilen in sich zu erzeugen, ist also keine fromme Schwärmerei, sondern die vernunftmäßigste Sache von der Welt." Und damit meint denn Seiler die Lehre der Schrift vertheidigt zu haben. Denn — schließt er seine Abhandlung — es ist nöthig, daß man in keinem einzigen Punkte von derselben abweiche; denn wenn man auch nur einen Balken aus dem Gebäude ausschneidet, kann leicht das Ganze nachstürzen.[7] In seinem dogmatischen Lehrbuch aber kleidet er diese aufgeklärteren Ansichten in das altdogmatische Latein und sucht sie in Einklang mit dem kirchlichen Bekenntniß zu setzen. Nur stellt er eben neben den Spiritus sanctus und die gratia mit ihren Wirkungen die ratio.

Dieses Gemisch von Vernunft und Offenbarung war es, was diese neue Theologie einem Lessing so widerwärtig machte.

Zwar ist die hier vorgetragene Doktrin nicht ohne alle Wahrheit. Wenn Seiler sagt, daß alle Fragen über Freiheit und Gnade mit Einem Wort entschieden und beigelegt werden können, nämlich mit dem, daß es Gott sei, der das Wollen und Vollbringen im Menschen wirke, obgleich der modus des Wirkens Gottes in den Herzen von einem Menschen nie völlig werde erklärt werden können[8]; so liegt dem der wahre Gedanke zu Grunde, daß Gott ein inneres Verhältniß zu allen Menschen und sein Werk in allen Seelen habe. Aber freilich sind hier die Gränzen von Natur und Gnade so flüssig geworden und heil. Geist und Vernunft so koordinirt, daß von da

1) S. 210. — 2) S. 216. — 3) S. 224. — 4) S. 229. — 5) S. 235 ff. — 6) S. 251. — 7) S. 254. — 8) Theses theol. etc. p. 177.

aus nur noch ein kleiner Schritt zum rationalistischen Pelagianismus Semler's war.

Man muß lächeln, wenn man Semler's Bemühen sieht, sich in einen gewissen Einklang mit dem kirchlichen Bekenntniß zu setzen, dessen Wesensgedanken er doch verneint.[1] Es sind dem Menschen Reste des göttlichen Bildes geblieben. Sie sind verschieden in den Verschiedenen, so daß man, was vom freien Willen u. s. w. zu sagen ist, nicht in Eine Formel zusammenfassen kann. Man muß die Geschichte zu Hülfe nehmen. Da findet man denn, daß die verschiedenen Völker verschiedene Laster haben u. s. w. Man muß sich daher hüten, diese Frage mit leeren Deklamationen abzumachen.[2] Man hat gegen die Synergisten wenig zuträglich gekämpft und in der K. F. kommen Sätze vor, die einer commoda interpretatio bedürfen.[3] Wenn die Kirchenlehre von spiritualia redet, so sind diese nicht bloß unter den Christen zu suchen; die providentia Gottes hat allenthalben ihr Feld für die Thätigkeit seines Geistes.[4] Ein Streben nach dem Höheren, Geistigen, Unsichtbaren — und das ist es doch, was die Schrift durch *πνευματικά* bezeichnet — findet sich auch bei nichtchristlichen Völkern. Man leugnet das nur aus Mißverstand der Schriftaussagen. Denn Gen. 6, 5 bezeichnet scelestos homines, Röm. 8, 5 homines eiusdem loci infimi u. s. w.[5] So schließt denn Semler, indem er sich zu Pelagius bekennt und Zwingli Recht gibt, qui inter gentiles etiam salutem locum habere statuebat — aliique pacatiores autores.[6]

Wir können hieran gleich den Dogmatiker des Rationalismus, Wegscheider, anschließen; denn neue Gedanken hat der Rationalismus auf diesem Gebiete nicht erzeugt. Mit wunderbarer Naivetät widmet Wegscheider seine rationalistische Dogmatik den Manen Luthers, die dreihundertjährige Säkularfeier der Reformation damit verherrlichen zu helfen, und vermeint er ihre Uebereinstimmung mit der Schrift nachweisen zu können. Luther ist ihm der Bestreiter der mittelalterlichen Finsterniß und der Herold der Aufklärung, und bei dem Nachweis der Schriftmäßigkeit hilft er sich so, daß er zwei Strömungen in der Schrift unterscheidet, eine mehr jüdisch befangene, ihrer Zeit angehörige, und eine freiere von bleibender Bedeutung. Er hält sich natürlich an die letztere und überläßt jene den lichtscheuen Mystikern. Da findet er denn, daß im Menschen allerdings eine gewisse Neigung zum Sündigen, propensio s. proclivitas quaedam ad peccandum, vorhan-

1) Institutio ad doctrinam christ. liberaliter discendam. 1774. — 2) p. 386. 387. — 3) p. 388. — 4) Quia deus per eundem spiritum ideas moralium rerum promovere potuit, sicut immensus providentiae campus multas opportunitates ministeriorum per homines continet, unde etiam inter alias gentes internae religionis virtutisque castioris vestigia non obscura invenimus. p. 390. — 5) p. 391. — 6) p. 393.

den sei, welche ihren Grund darin habe, daß die sinnliche Natur des Menschen sich früher als seine vernünftige entwickle. Aber daraus folgt weder eine Nothwendigkeit des Sündigens, noch ist jene Neigung selbst dem Menschen als Schuld anzurechnen.[1] Daneben besitzt der Mensch die Kraft der Tugend, wie die Beispiele vieler Heiden und Jesu eigne Forderung der Sinnesänderung beweisen.[2] Seine Aufgabe ist nun eben durch sittliche Anstrengung Herr seiner sündigen Neigung zu werden. Dieß liegt in der hohen Würde des Menschen begründet.[3] Von dieser Menschenwürde, die uns über das Thier erhebt, waren damals die Schriften voll und hallten alle Kanzeln wieder. Aber was ist es dann mit der Gnade? Omnis de gratia divina disputatio ad doctrinam de providentia dei rectius refertur. Besondere Gnadenwirkungen gibt es also gar nicht, sondern nur die allgemeine wie physische so moralische Gotteswirkung, die uns von der eignen sittlichen Anstrengung nicht dispensiren, sondern vielmehr zu derselben antreiben soll.[4] Damit war aller Unterschied von Natur und Gnade aufgehoben und der entschiedenste Pelagianismus gelehrt. Für diese Verleugnung der heilsamen Wahrheit konnte der unklare Gedanke von einer allgemeinen Liebesabsicht und Wirksamkeit Gottes nicht entschädigen.

---

12. Die Erneuerung der kirchlichen Lehre.

Der Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts ist eine Wende der Zeiten. Er leitet eine Erneuerung auch des wissenschaftlichen Geistes ein. Auf allen Gebieten, wie der Kunst so der Wissenschaft, vollzog sich dieselbe. Die Theologie konnte davon nicht unberührt bleiben. Ihre Erneuerung bestand zunächst in einer Rückkehr zu den Wahrheiten, die man aufgegeben hatte. Das war natürlich. Es mußte der abgerissene Faden kirchlicher Kontinuität wieder angeknüpft und der geschichtliche Boden wieder gewonnen werden, den die Willkür des subjektiven Denkens verlassen hatte. Aber inzwischen hatte sich der gesammte Geist der Zeit verändert. Er konnte nicht sich selbst verneinen, wenn er nun in das alte Haus der Kirche und ihrer Gedanken zurückkehrte, sich da wohnlich einzurichten. Eine bloße Wiederherstellung der alten Dogmatik war eine psychologische Unmöglichkeit, auch wenn man sie zu einem Vorsatz seines Willens hätte machen wollen. Nur eine innerliche Erneuerung der alten Dogmatik mit den Mitteln des wissenschaftlichen Geistes, mit welchen man sich seit der Zeit der Orthodoxie bereichert hatte, eine Erneuerung, welche zugleich sich auf das gesammte Gebiet der alten Dogmatik erstreckte,

1) Institutiones theologiae christ. dogmaticae. Ed. 7. 1833. § 113. p. 403 sq. — 2) p. 425. — 3) p. 429 sq. — 4) p. 535.

konnte diejenige wahrhafte Versöhnung des Geistes mit dieser herbeiführen, ohne welche alle Wiederherstellung derselben ein wurzelloses Thun blieb, dem nicht die Zukunft angehörte. In diesem Prozeß innerlicher Erneuerung ist die Dogmatik gegenwärtig begriffen.

Die Rückkehr zur Wahrheit des kirchlichen Bekenntnisses in unsrem Dogma hat theils ihre Anfänge, theils ihre anderweitigen Voraussetzungen bereits jenseits der Gränzen unseres Jahrhunderts.

Die biblische Richtung.

Während die herrschende Theologie durch die Aufklärung hindurch dem Rationalismus und Pelagianismus entgegenging, hat die biblische Schule Württembergs, die in Bengel ihr Haupt verehrte, die wesentlichen Momente der Wahrheit bewahrt und für eine künftige Zeit gerettet, in welcher, was jene Schule wollte, geklärter und wissenschaftlicher wiederaufgenommen und weitergeführt werden sollte.

Bengel († 1752) selbst war zwar kein Dogmatiker, aber seine Exegese wirkte auf die Dogmatik, und in verschiedenen einzelnen Schriften theils mehr wissenschaftlicher, theils mehr erbaulicher und populärer Art, hat er dogmatische Materien behandelt oder berührt. Ueber unser Thema spricht er sich in einer kleinen Schrift „Von der rechten Weise mit göttlichen Dingen umzugehen“ aus. Es sei, wenn man mit göttlichen Dingen umgehe, insonderheit nöthig, die Gränzen der Natur und der Gnade richtig zu scheiden. Der falsche Gnadenruhm finde sich bei der Brüdergemeinde; die falsche Erhebung der Naturkräfte sei der Hauptirrthum der gegenwärtigen Zeit. Diese Richtung datire vom italienischen Humanismus her. Es sei vergebens, Solche, welche dieser Richtung angehören, durch Verstandesbeweise zu widerlegen und von ihrem bisweilen mit eigenliebigen Tugenden übertünchten Lebenswandel zu bekehren. „Das große Werk einer wahren Erleuchtung und Bekehrung kommt vielmehr auf einen plötzlichen Strahl aus dem Worte Gottes oder auch auf eine von außen und innen daher rauschende Angst und Noth an.“[1] So streitet er denn wider die falsche Erhebung der Vernunft, die sie in göttlichen Dingen zum principium mache, da sie doch nur organum sei, und wider das falsche Vertrauen auf die natürlichen Kräfte des Willens. „Das Kläglichste aber ist, daß den Menschen die Wirkungen der Gnade je mehr und mehr fremd und verdächtig werden, so ganz, daß wenn Pelagius heut zu Tage aufstünde, er ohne Zweifel den heutigen Pelagianismum bedauern würde.“ „Wo die Gnade überwältigt wird und die Natur allein den Platz bekommt, da hält man weder die Gemeinschaft mit Christo, noch die Wirkung des heil. Geistes für nöthig, sondern vermeint an einer Ehrerbietung gegen

1) J. A. Bengels kleine Schriften. Frkf. 1858. § 22. 23. S. 12 ff.

den Schöpfer und Meister aller Dinge genug zu haben, so daß der Christ und der Türk bald vollends Glaubensbrüder werden, oder vielmehr sammt den Heiden in Unglauben zusammenschmelzen."[1]

Bengel's Schule ging in zwei Richtungen auseinander, die sich aber vielfach gegenseitig berührten, in die biblisch-praktische und die theosophische. Jene repräsentirt Roos, diese Oetinger.

Roos berührt in seiner christlichen Glaubenslehre[2] unsre Fragen: zwar ist der Mensch zu allem Guten untüchtig, zu allem Bösen geneigt und rege und bedarf einer neuen Geburt, eines neuen Geistes[3], aber doch konnte ein Heide sich von den Schöpfungswerken belehren und vom Gewissen regieren lassen, Gott preisen als einen Gott und seine Sünde als strafwürdig erkennen.[4] „Auf diese Weise wollte Gott alle Menschen auch ohne das Evangelium lehren und ihnen das Herz lenken. Freilich ist aber ein gewissenhafter Heide noch nicht zum ewigen Leben tüchtig. Des Gesetzes Werk ist noch nicht die Gnade u. s. w. Er erkennt dabei Christum nicht, außer welchem kein Heil ist. Doch wird Gott an ihm, wenn er gewissenhaft ist, das Wort erfüllen: wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe."[5]

Es gibt demnach im natürlichen Lebensgebiet ein positives Vorbereitungsverhältniß auf den Gnadenstand, welches das Unterpfand des letzteren selbst ist. Dieser Zustand ist verwandt mit dem, was die Schrift nennt: unter dem Gesetz sein und wovon Paulus Röm. 7 handelt. Es ist „der ernsthafte Mensch, den Paulus hier beschreibt", der durch das Gesetz sich seine Sünde aufdecken läßt und das Gute ernstlich will, aber freilich mit allem Ernst, den er anwendet, von der Gefangenschaft unter der Sünde nicht frei wird. Aber „dieser Zustand gränzt doch an den Gnadenstand und ist ungleich besser als das Leben ohne Gesetz."[6] Dieser „ängstliche und ringende Mensch" unter dem Gesetz findet sich denn auch unter den Christen. Daneben aber gehen die vorlaufenden Gnadenzüge her, denen gegenüber „schon eine gewisse Treue oder Untreue, ein fleißiger Gebrauch der Gnadenmittel oder eine Entfernung von denselben, eine ernstliche Anrufung Gottes oder eine Unterlassung derselben statt hat." Ein solcher Mensch ist nicht mehr bloß Fleisch und dieses Thun nicht eine bloße disciplina externa in Kraft des natürlichen Vermögens, „denn die vorlaufende Gnade hilft hier schon dem gänzlichen Unvermögen des Menschen in gewissem Maße auf." Aber er ist auch noch nicht bekehrt und wiedergeboren. „Er ist etwa nicht fern vom Reiche Gottes, aber noch nicht im Reiche Gottes drinnen." Er muß noch den „entscheidenden Augenblick" erfahren, wo „die durch gesetzliche Schrecken in die Enge getriebene, durch vergebliche Versuche sich selbst zu helfen ermüdete, und durch evan-

1) S. 22. — 2) Herausg. von Beck 1841. — 3) S. 79. — 4) S. 100. 145. — 5) S. 146. — 6) S. 95 f.

gelische Zeugnisse gereizte und überzeugte Menschenseele durch die Kraft Gottes an Christum ihren Erlöser gläubig wird und sich ihm gebeugt und zuversichtlich unter unaussprechlichen Empfindungen ohne Vorbehalt ergibt." [1]

Das ist aus innerlicher Erfahrung herausgeredet, deren Anerkennung sich kein Christ entziehen kann. Seitdem ist es nicht mehr möglich zur alten abstrakten Scheidung von bekehrt oder unbekehrt zurückzukehren — diese ist den Methodisten und ihren Erweckungspredigten anheimgefallen —; sondern es muß die Thatsache des Uebergangsstadiums, in welchem der Mensch keines von beiden in Wirklichkeit ist, auch zum dogmatischen Ausdruck kommen. Zum Andern ist es seitdem nicht mehr möglich, das Vorbereitungsstadium des sittlichen Ernstes und sein innerliches Verhältniß zur nachfolgenden Gnadenwirkung im eigentlichen Sinne dogmatisch zu ignoriren.

Was hier und in der allgemein herrschenden Anschauung der Gläubigen überhaupt von dem Vorbereitungsstand und der Voraussetzung der eigentlichen Erleuchtung und Einwirkung der Gnade gelehrt wird, mußte auf ein tieferes Prinzip zurückgeführt werden. Das versuchte die theosophische Richtung durch ihre Lehre vom sensus communis.

Schon Jak. Böhme hatte gelehrt, daß auch nach der Sünde ein inneres Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen geblieben sei. „Gott entzog sich der Seele nicht, sondern die Scienz des freien Willens entzog sich Gott" [2], und der vorzeitliche Gnadenwille, in welchem der Mensch von Gott in Jesu versehen wurde, so wie das Wort göttlicher Selbstbezeugung nach der Sünde setzte einen realen Zusammenhang zwischen Gott und der Seele des Menschen [3], und wenn auch der Geist der Heiden in der Natur befangen blieb, so „spiegelte sich ihnen doch im Licht der Natur", dem sie sich öffneten, „das innere heilige Reich"; „bei der Wiederbringung aller Wesen aber, wenn die Decke wegkommen wird, sollen sie in Sems Hütten leben." [4] Und jetzt schon können diejenigen, welche keine Kunde von Christo haben, wenn sie nur des Geistes Gottes begehren, sich auf geistige Weise mit Christo vereinigen und vom Baume göttlicher Wesenheit essen. [5] Denn die Gnade Gottes ist Allen nahe. Denn „die Gnade steht im Abgrund der Kreatur in allen gottlosen Menschen. Es braucht ihr der Wille nur von der falschen Wirkung stille zu stehn, so hebt er an mit seinem Willen in den Abgrund zu versinken"; „in welchem Abgrund der Kreatur das Gnadengeschenk in allen Menschen inne liegt, und sich weit mehr gegen die Seele neigt, als die Seele gegen eben diesen tiefen Grund. Da mag denn die Seele, in Gottes Gnade, wohl ergriffen werden, daß sie Christo in die Arme einfällt, welcher ihr das Können und Vermögen viel lieber gibt, als sie selbst es begehrt." [6]

1) S. 147. — 2) Vgl. Hamberger die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme 1844. S. 130. — 3) S. 147 f. — 4) S. 161. — 5) S. 230. — 6) S. 239. Vgl. 241 f.

So breitet also im tiefsten Grunde der Seele selbst die Gnade ihre Arme aus gegen den Menschen. Damit ist freilich die Realität einer allgemeinen Gnade in einer Weise gelehrt, welche den Unterschied von Natur und Gnade, von Schöpfungs- und Heilsökonomie zu verwischen drohte.

Jener reale Zusammenhang nun zwischen Gott und der Seele des Menschen, durch welchen diese in ein Verhältniß zum Licht und Leben in Christo zu stehen kommen kann, bildet bei Oetinger die Voraussetzung dessen, was er sensus communis nennt. Die Verwirklichung des geistlichen Lebens selbst zwar ist erst im Reiche der Gnaden möglich; aber es gibt doch auch bereits innerhalb der Natur eine gewisse Vorbereitung des Geistes, eine stille „Vorempfindung" des Göttlichen, einen „verborgenen Zug des Seelischen zum Geistlichen; und das ist der sensus communis. Oetinger bezeichnet denselben als einen sensus tacitus aeternitatis, oder wie Salomo sagt, Gott habe עוֹלָם d. i. die verborgene Ewigkeit in des Menschen Herz gegeben."[1] Dieser sensus communis steht nach Oetinger in der Mitte zwischen der Natur und dem Evangelium. Die Natur hält in ihren eignen Schranken, der sensus communis weist in Allem auf Gott, das Evangelium gibt den Geist und die Kraft des neuen Lebens, das aus Gott ist.[2] Im sensus communis vereinigen sich Theoretisches und Praktisches; denn er ist „das Innerste des Menschen", „das Fühlungswerkzeug der allgegenwärtigen Weisheit."[3] Allenthalben findet er die Offenbarungen des allgegenwärtigen Gottes; er ist — mit Auberlen's Worten zu reden — „der Sammelplatz und Lebensheerd für alles menschlich Wahre, Schöne und Gute, das ursprüngliche und unmittelbare Erschauen, Erfassen, Erleben des Lebendigen, Göttlichen darin, soweit dieß dem natürlichen Menschen zukommt. Aber eben hierin treibt er zu Christo hin."[4]

Dadurch ist er der Anknüpfungspunkt für die Wirkungen des heil. Geistes im Menschen, „die Wahrheiten der Schrift treffen mit diesem innersten Gefühl des Gewissens zusammen", so daß er dann zur „Werkstatt des heil. Geistes" wird.[5] Was der sensus communis auf dem subjektiven Gebiete ist, das ist auf dem objektiven der logos. Denn dieser waltet allenthalben gegenwärtig in Natur und Geschichte, und das Fühlungswerkzeug dieser wirksamen Gegenwart ist eben der sensus communis. Nur ist, was allenthalben gegenwärtig ist, in der heilsgeschichtlichen Offenbarung in spezifischer Weise gegeben und findet hier seine volle Verwirklichung und Wahrheit.[6] Zur neuen Geburt kommt es nun im Menschen, wenn er Gott stille hält, daß dieser seine Gnade und Liebe in die Seele ausgießen kann, die dann in

---

1) Auberlen, die Theosophie Oetingers. 1847. S. 69 f. — 2) S. 71 ff. — 3) S. 77. — 4) S. 79. — 5) S. 80. — 6) S. 238 f.

den Geist erhoben wird und den Geist Christi in sich wohnen hat. Im Geist hat sie dann die wahre Freiheit.[1]

Unleugbar versucht Oetinger mit seiner Anschauung vom sensus communis das, was Böhme mit dem Eingehn des Worts in die Kreatur und die Mystik überhaupt mit dem inneren Licht will, zu korrigiren. Von Bengel hatte er das geschichtliche Wesen des Heils in Christo gelernt. Das bewahrte ihn davor, das geschichtliche Heil mit der allgemeinen Nähe und Wirksamkeit des barmherzigen Gottes zusammenfließen zu lassen, wie das der theosophischen Mystik so leicht begegnet, ohne doch — wogegen er sich entschieden erklärte — Natur und Gnade so abstrakt auseinanderzuhalten, wie man gewöhnlich thue.[2] Aber in dem Maße, als beide einander nahe gerückt werden und der sensus communis betont wird, liegt es nahe von der Bekehrung des Menschen dann synergistisch zu denken, daß es das nicht erstorbene, sondern nur vergrabene Leben des Geistes sei, das wieder erweckt werde. Schon Böhme hatte von dem „verblichenen" Bilde Gottes geredet. Und ähnliche Andeutungen begegnen uns auch zuweilen bei Oetinger[3], obgleich er da, wo er ausdrücklich vom freien Willen des sündigen Menschen handelt, in vortrefflicher Ausführung die Wiederherstellung einer verlornen Kraft zum Guten lehrt.[4]

Die Neigung im Gebiete des natürlichen Lebens, bei aller Scheidung desselben vom geistlichen, eine Sittlichkeit und ein Verhältniß zu Gott anzuerkennen, welches eine Vorstufe zur Gnadengemeinschaft sei, ist der biblischen Richtung Württembergs überhaupt eigen, wie sie auch auf der Universität vertreten wurde von dem mit Bengel gleichzeitigen Bilfinger, auf den

---

1) S. 302. 303. — 2) Vgl. außerdem noch in Oetingers bibl. Wörterbuch herausg. von Hamberger über das Wahrheitsgefühl S. 196; über das Heil der Heiden außer der Offenbarung, wenn sie nach Gott begehrten S. 60. 236. In seiner theologia ex idea vitae geht Oetinger immer zuerst vom sensus comm. aus. Vgl. „Die Theologie aus der Idee des Lebens abgeleitet und auf sechs Hauptstücke zurückgeführt, deren jedes nach dem sensus comm., dann nach den Geheimnissen der Schrift u. s. w. abgehandelt wird." Uebers. von Hamberger 1852. — 3) „In den Gebeinen lag schon das Feuer, es durfte nur erweckt werden durch ein höheres Prinzipium." Bibl. Wörterbuch S. 312. Theosophie S. 306. — 4) Theologie S. 203. Oetingers Lehre vom sensus comm. hat vor Kurzem Fabri erneuert in dem Schriftchen: Der sensus communis, das Organ der Offenbarung Gottes in allen Menschen. Barmen 1861, dessen Gedanke, schon im Titel zur Genüge ausgesprochen, in der Schrift mit Gewandtheit ausgeführt ist. In seiner Kritik der Kirchenlehre aber macht er sich mehrfachen Mißverstands schuldig. Denn während er die Lehre der K. F. irrig in pejorem partem versteht und ihr grundlos inneren Widerspruch vorwirft, so deutet er die der Dogmatiker ebenso irrig in meliorem partem, indem er, was diese von der gratia praeveniens sagen, im Sinne der gratia indirecta versteht, und sodann glaubt, ihnen vorwerfen zu können, daß sie derselben zuschreiben, was doch allein der Bekehrungsgnade zukomme, nämlich, daß sie „die Hindernisse der Bekehrung entferne und die ersten Heilsbewegungen im Menschen erwecke", ganz verkennend, daß die Dogmatiker die gratia praeveniens als einen Theil der gratia applicatrix meinen. Ein solcher Mißverstand sollte freilich da nicht stattfinden können, wo man Anklagen erhebt.

Oetinger oft als seinen Lehrer verweist, und dem etwas jüngeren Cotta, dem Herausgeber und Commentator der Dogmatik Gerhards.[1]

Aus der Uebergangszeit ist Storr zu nennen als der bedeutendste Vertreter eines gemäßigten biblischen Supranaturalismus in Württemberg.[2] Der Sündenfall hatte „eine fehlerhafte Disposition" zur Folge, welche sich vererbt und deren „Verderbniß in übermäßigen oder gewaltsamen sinnlichen Trieben besteht, welche gegen Vernunft und Gewissen streiten." Und „selbst auf die freie Willkür des Menschen hat jene überwiegende Sinnlichkeit einen so mächtigen Einfluß, daß sie bald den Menschen zurückhält, die Wahrheit zu billigen und zu ergreifen, bald ihn, seiner bessern Ueberzeugung zum Trotz, zum Bösen dahinreißt."[3]

Das ist die ganze Lehre über das servum arbitrium. Der Weg zur Seligkeit nun ist vor Allem „treue Folgsamkeit gegen die Stimme des Gewissens, um dadurch zur Theilnahme an der durch Christum erworbenen Seligkeit zu gelangen.[4] Dieß gilt denn auch von den Heiden, die von Christo nichts wissen. Denn „nur von dem wird viel gefordert, dem viel anvertraut ist;" und „diejenigen, welche in wenigem getreu gewesen sind, werden an den großen Gütern, welche Christus auch ihnen erworben hat, in dem Maße Theil nehmen, in welchem sie vermöge ihres ganzen Zustandes dieser Theilnahme fähig sind."[5] Es gibt also eine Frömmigkeit außerhalb des Heilsgebiets, welche, ein Erzeugniß des Gewissens und der Gewissenstreue und zugleich nicht ohne „innere Wirkungen des allgegenwärtigen Gottes belebt"[6], in ein positives Verhältniß zum Gott des Heils setzt. Wer dagegen die Offenbarung hat, ist der Stimme seines Gewissens nur dann getreu, wenn er dieser „unter göttlicher Autorität ihm bekannt gemachten Lehre" gehorsam ist.[7] Durch den „rechten Gebrauch" dieser Lehre nun kommt es zur heilsamen Veränderung im Menschen dadurch, daß „unter göttlichem Beistand" religiöse Gefühle in uns geweckt oder belebt werden, „um uns den Widerstand gegen die Herrschaft der bösen Neigungen zu erleichtern", Gefühle, welche „insoweit auch in der Gewalt des Menschen stehen, daß er sie unterhalten, befolgen und sonach ihnen gemäß handeln", oder auch sie „vernachlässigen und unterdrücken kann."[8] Das ist das Wesen der Gnadenwirkungen, welche demnach mit den Wirkungen der logisch-moralischen Kraft der

1) Nec penitus negari potest, gentiles edidisse subinde actiones — certo respectu moraliter bonas, e motivo perfectionum divinarum profectas. — Unde et deus ea approbat et remuneratur — subinde gratia evangelica.. — Cf. Bilfinger de cultu dei rationali p. 10 sqq. In Gerhards loci T. V. p. 196. 197. — 2) Storr, doctrinae christ. pars theoretica e sacris literis repetita. 1793. Deff. Lehrbuch der christl. Dogmatik ins Deutsche übers. u. s. w. v. Flatt. 1803. Ich lege im Folgenden dieß letztere zu Grunde wegen seiner größeren Vollständigkeit. — 3) S. 436. — 4) S. 500. — 5) S. 505. — 6) S. 509. — 7) S. 511. — 8) S. 737 f.

Lehre ununterscheidbar verbunden sind und zusammenwirken.[1] Die Rührung selbst also zwar, „welche Gott unmittelbar in seiner Seele hervorbringt", kann der Mensch nicht hindern; aber die hervorgebrachte zu unterdrücken u. s. w. vermag er wohl, so daß „schlechterdings kein moralischer Zwang stattfindet."[2]

Diese letzteren Sätze haben eine weitere Ausführung erhalten in Storrs beiden Abhandlungen: de spiritus scti in mentibus nostris efficientia und doctrina de Sp. scti in mentibus nostris efficientia momento suo ponderata[3], in welchen er sich möglichst an die kirchliche Lehrweise anzuschließen sucht, nur daß, der Eigenthümlichkeit dieses Supranaturalismus gemäß, das Moment der Lehre und ihrer Annahme einseitig hervortritt. Da wir von uns selbst aus die heilsame Lehre zwar verstehen können, aber uns in Widerstreit mit ihr befinden, so bedürfen wir eine divina animi concitatio, um mit ihrer Hülfe uns diese Lehre anzueignen.[4] Diese göttliche Wirkung, welche sich mit der moralischen Wirkung der Lehre selbst verbindet, macht es uns möglich, der Lehre beifallen und ihr folgen zu können.[5] Ohne dieselbe vermag der Mensch, für sich allein, nichts zu seiner heilsamen Veränderung beizutragen und hat aus seiner Beschäftigung mit der christlichen Lehre keine heilsame Frucht, sondern Gott muß ihm helfen, daß er seinen heil. Willen billige, die Uebertretung desselben schmerzlich bereue, den ernstlichen Vorsatz des Gehorsams fasse u. s. w., und diese Gnadenhülfe Gottes braucht er auch weiterhin immerfort.[6]

Das Interesse dieser Untersuchungen war nur die Thatsache übernatürlicher Gnadenwirkungen überhaupt festzustellen und zu sichern, ohne näher auf ihr Verhältniß zur Willensfreiheit einzugehen. Es wird nur der moralische Zwang abgelehnt. Wie sich die Nothwendigkeit dieser Gnadenwirkung zu der dem natürlichen Menschen möglichen religiösen Treue verhalte, bleibt ununtersucht. Und die Gnadenwirkung selbst erscheint mehr als adjutorium denn als schöpferisches Prinzip. Und auch später noch, als man auf jenes Verhältniß bestimmter reflektirte, kam diese biblische Richtung Württembergs nicht über den Synergismus hinaus. So ist es — um gleich zu diesem überzugehen — bei Steudel, wenn dieser dem Menschen „das positive Vermögen, dem Göttlichen Aufnahme und Raum in sich zu gönnen, zuschreibt" und behauptet, daß in der Schrift „nirgends von einer andern Voraussetzung ausgegangen werde, als daß es dem Menschen anheimgestellt ist, in den Rathschluß der erlösenden Liebe Gottes einzugehn oder sich demselben zu entziehn."[8] Allerdings sagt er nicht minder, daß keine Sündenerkenntniß,

1) S. 738. — 2) S. 741. — 3) 1777. Ed. alt. Tub. 1788. — 4) Der 1. Abh. § 14. p. 36. — 5) § 16 p. 40 sq. § 18 p. 46. — 6) § 18 p. 51. — 7) Glaubenslehre. 1834. S. 183. — 8) S. 388.

kein Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, keine Umkehr des Sinns u. s. w. sei, „welches aus des Menschen eignem sündigen Wesen und nicht vielmehr aus der ihm entgegenwirkenden Kraft des göttlichen Geistes hervorginge", nur daß dieß Alles auch nicht anders zu Stande kommt, „denn durch die hiezu sich leihende Thätigkeit des Menschen; und je davon, ob wir selbstthätig in die sich darbietende Unterstützung des göttlichen Geistes eingehen oder nicht, hängt das Maß der ferneren Mittheilung oder das Zurückziehen derselben ab." Er anerkennt wie Storr in Uebereinstimmung mit der altdogmatischen Lehre von den motus inevitabiles, daß „eine von Gott als dem Allmächtigen ausgehende Anregung im Menschen nicht zurückgewiesen werden kann" — nur „will der Heilige diese Anregung an ihn gar nicht anders ergehen lassen, als daß deren Benutzung eben dem Menschen anheimgegeben bleibt." [1] Diese „Benutzung" steht in der Hand des Menschen. Denn er tadelt in den symbolischen Bestimmungen, daß nach denselben der menschliche Wille nur widerstehen könne, da er doch die Fähigkeit habe, sich Christo hinzugeben und Joh. 3, 21 ein ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν dem Kommen zum Lichte (d. i. zu Christo) vorangehn lasse. Freilich hat der Mensch diese Fähigkeit nicht rein von sich aus, sondern verdankt sie einer vorangehenden göttlichen Wirkung, denn man soll den Menschen nie ohne alle Gnadenwirkung denken. „Es ist nicht so schroff zu spalten zwischen dem Menschen, insofern er je in der Erfahrung der Gnade Gottes völlig los, rein der satanischen Macht preisgegeben erschiene, und zwischen dem Menschen, insofern er in das Gebiet der Gnade gerettet ist. Läßt sich gleich zeigen, was der Mensch ohne jeden Einfluß der Gnade sein und werden würde, so lehrt die Schrift doch nirgends, daß der Mensch absolut als allem Einfluß der Gnade entzogen vorkomme". [2] Das ist also der doppelte Satz, daß es eine vorlaufende Gnade und „Wirksamkeit des Geistes" auch da gebe, „wohin das Evangelium nicht drang", und daß der natürliche Mensch im strengen Sinn nicht ein concretum, sondern ein abstractum sei. So sucht die biblische Richtung die neuen Anschauungen mit der altkirchlichen Wahrheit zu vermitteln, freilich ohne die Gefahr synergistischer Denkweise völlig zu vermeiden.

Viel entschiedener synergistisch spricht sich Steudel in einer Abhandlung über Sünde und Gnade in dem Jahre 1831 aus. [3] Auf das Bestimmteste lehrt er hier einen Keim des Guten im Menschen, der erweckt werden könne und müsse. Denn auf Grund einer solchen Kraft des Guten soll Kain über die Sünde herrschen [4]; einen Anklang für das Göttliche setzt Paulus auch in den Heiden voraus. [5] Der heil. Geist, von welchem Ps. 51, 13 die Rede ist, wird als im Menschen vorhanden angenommen. [6] Das fleischlich gesinnt

1) S. 378 f. — 2) S. 381 f. 385. — 3) Tüb. Zeitschrift für Theol. 18?? I. S. 125—172. — 4) S. 131. — 5) S. 134. — 6) S. 138.

sein, das vom Menschen ausgesagt wird, schließt nach Röm. 7 die Zukehr des Gemüths zum Willen Gottes nicht völlig aus.[1] Wäre kein solcher Keim des Guten im Menschen, so wäre er entmenscht.[2] Joh. 3, 21 beweist ausdrücklich, daß zum Anschluß an Christum ein gutes Element im natürlichen Menschen zur Wirksamkeit aufgerufen werden muß, „kraft dessen er es aufrichtig meinen, es ihm um das Wahre und Gute zu thun sein kann."[3] Aber freilich hat dieß Gute im Menschen seinen Ursprung von Gott selbst und ist ein Geschenk der Gnade Gottes, die nach Akt. 17, 27 von keinem Menschen fern ist.[4]

Ein Zweifaches bleibt hier unklar: wie sich diese Gnade zum natürlichen Lebensbestand des Menschen und wie ihre Wirkung sich zur Gottesfeindschaft des natürlichen Menschen verhalte, und zum Andern, worin der spezifische, nicht bloß graduelle oder quantitative Unterschied des wiedergebornen Menschen von dem unter dem Einfluß der allgemeinen Gnade stehenden natürlichen Menschen bestehe.

Aehnlich ist die Darstellung, die wir bei Beck finden. Denn daraus, daß „der Mensch noch im geistigen Lebenssinn seiner Seele (νοῦς), dessen Energie als Gewissen seinem Herzen innewirkt, ein göttliches Licht und Gesetz als Wahrheit und Zug des himmlischen Vaters hat", folgert er, daß der Mensch „zugewandt dieser göttlichen Lebensbestimmtheit ein inwendiges Personleben führt, kraft dessen er, einstimmig mit dem Gottesgesetz, das Wahre und Rechte wenigstens mit Bewußtsein wollen, wenn auch nicht thatkräftig durchführen, das Böse aber hassen und verdammen kann."[5] Denn dieser Stand des wirklichen Thuns hat, wie Beck selbst zugesteht, die Sinnesänderung zur Voraussetzung, deren Möglichkeit nicht ohne weiteres aus jener Gewissensenergie folgt. Denn kann es durch diese auch zu einem inneren Zwiespalt des Willens kommen, mit welchem derselbe von der Herrschaft der Sünde nicht frei sein wird, so fordert doch der Uebergang zur Aenderung des Willens selbst die Wirksamkeit eines neuen in den Lebenszusammenhang eintretenden göttlichen Prinzips.

Hieran schließt sich im Wesentlichen an, nur mit Beseitigung der hier noch waltenden synergistischen Gedanken, was Hofmann und Delitzsch lehren, die sich — besonders der Erstere — mit der Schrifttheologie Württembergs überhaupt so vielfach berühren. Wir müssen auf Beide später zu sprechen kommen.

So sucht diese Schrifttheologie denn mehr oder minder glücklich zwischen den beiden Lebensständen des natürlichen und des neuen Menschen, welche die alte dogmatische Fassung in solcher Schroffheit einander gegenüber gestellt hatte, eine Reihe von Verbindungen herzustellen, welche die Kontinui-

1) S. 140. — 2) S. 155. — 3) S. 167. 168. — 4) S. 154. 156. 157. — 5) Christliche Lehrwissenschaft I, 294 f.

tät der sittlichen Lebensentwicklung vermitteln sollen. Nicht bloß ist es das Wort, welches aus dem Stande der Sünde herausreißt und in ein neues Leben versetzt; es hat die Gnade vom Ufer der Rettung gleichsam Seile der Liebe auf das Ufer des Verderbens hinüber geworfen, daß auf dieser von Gott selbst geschaffenen Unterlage das Wort dann die Brücke baue, welche sicher hinüberführt.

Die philosophische Richtung.

Die biblische Richtung bildete die eine Linie der Ueberleitung aus dem Pelagianismus zur bekenntnißmäßigen Neugestaltung des Dogmas. Die beiden andern Mächte waren der Umschwung der sittlichen Denkweise überhaupt und das neuerwachte kirchliche Bewußtsein.

Der Umschwung der sittlichen Denkweise überhaupt steht im Zusammenhang mit der philosophischen Entwicklung und findet seine nächste theologische Ausprägung im Supranaturalismus.

Zwar hat sich zunächst der Rationalismus an die Philosophie Kants angelehnt; aber diese hat doch die Herrschaft des vorhergehenden Eudämonismus gebrochen und an dessen Stelle den sittlichen Ernst gesetzt, dessen praktische Folgen über die Gränzen jener Philosophie selbst hinausführten.

In den Vorlesungen über die philosophische Religionslehre bezeichnet Kant das Böse nur als „die Einschränkung des Guten.“ „Ein besonderer Keim des Bösen läßt sich nicht denken, sondern die erste Entwicklung unsrer Vernunft zum Guten ist der Ursprung des Bösen.“ „Das Böse entsteht als eine Nebenfolge (des Guten), indem der Mensch mit seinen eignen Schranken, mit seinen thierischen Instinkten zu kämpfen hat.“ „Das Mittel zum Guten ist in die Vernunft gelegt“; „Gott will die Fortschaffung des Bösen durch die allgewaltige Entwicklung der Keime zur Vollkommenheit.“[1] An diese Darstellung hielt sich der Rationalismus am liebsten[2] und erinnerte daran, daß „Kants spätere Abhandlungen über das radikale Böse unter Wöllners Diktatur geschrieben“ seien.[3] Das ist nun zwar eine lächerliche Ausflucht und kein Verständiger wird sich durch die äußere Rücksichtnahme auf Schriftstellen und kirchliche Ausdrücke verführen lassen; aber sie dient uns darauf aufmerksam zu machen, wie sich die sittliche Betrachtungsweise Kants in seiner Schrift über die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft[4] vertieft habe. Schon die Ueberschrift, welche er der ersten[5] der 4 Abhandlungen gab, aus denen diese Schrift besteht,

1) Leipzig 1817. S. 138. 139. — 2) J. W. Wegscheider Institut. theol. p. 407. — 3) Vorlesungen über die philos. Rel. Lehre. I, 139 Anm. — 4) 1793. 1794. Herausg. von Rosenkranz 1838 als 10. Theil von Kants sämmtl. Werken. — 5) Zuerst in der Berliner Monatschrift April 1792 veröffentlicht.

lautet: „Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur." Es wohnt — führt er aus — in der menschlichen Natur ein Hang zum Bösen, dessen drei Stufen die Gebrechlichkeit, die Unlauterkeit und die Bösartigkeit sind.[1] Nun ist alles Sittliche unsre eigene That, der Hang aber jeder That vorhergehend, also ist der böse Hang intelligible That, bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar.[2] Auf der einen Seite eine Sache der Allgemeinheit, auf der andern eine Sache der Freiheit, muß es ein radikales, angebornes, nichts desto weniger aber uns von uns selbst zugezogenes Böse in der menschlichen Natur genannt werden.[3] „Denn es verdirbt den Grund aller Maximen und ist zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen."[4] Dieses ist es, „welches den faulen Fleck unsrer Gattung ausmacht, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln."[5] Nun aber sollen wir doch bessere Menschen werden, müssen es also können; also muß „ein Keim des Guten in seiner ganzen Reinheit übrig geblieben" sein, „welcher gewiß nicht die Selbstliebe sein kann, die, als Prinzip aller unsrer Maximen angenommen, gerade die Quelle alles Bösen ist."[6] Dieses Gute besteht in der Heiligkeit der Maximen, in Befolgung der Pflicht. Daß nun der Mensch ein nicht bloß gesetzlich, sondern moralisch guter werde, der keiner andern Triebfeder als der der Pflichtvorstellung bedarf, dazu ist eine Revolution für die Denkungsart (ein Uebergang zur Maxime der Heiligkeit der Pflicht) und eine Reform für die Sinnesart, welche jener Hindernisse entgegenstellt, nothwendig. „Das ist: wenn er den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht), so ist er soferne, dem Prinzip und der Denkungsart nach, ein für's Gute empfängliches Subjekt; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch"[7] u. s. w. Diese Selbständerung setzt Kant an die Stelle der Gnadenwirkungen[8]; das Ideal der moralischen Vollkommenheit, zu dem wir uns zu erheben verpflichtet sind, um das gute Prinzip zur Herrschaft über uns zu bringen, an die Stelle Christi, der nur die Personifikation desselben sei.[9]

Es ist ein Wunder, welches Kant vom Menschen fordert, wenn er verlangt, daß er sich selbst ändern solle; oder vielmehr es ist nur darum kein Wunder, weil er nicht eine eigentliche Herzensänderung, nicht eine Erneuerung der Gesinnung im tiefsten Sinne des Wortes, sondern die Herrschaft der moralischen Maximen und ein sittengesetzmäßiges Handeln fordert. Tugend ist ihm moralische Kraft, die um so höher steht, je größer der Wider-

1) S. 30. 32. — 2) S. 34. — 3) S. 36. — 4) S. 41. — 5) S. 43. — 6) S. 51 f. — 7) S. 54. 55. — 8) S. 61. — 9) S. 65 ff.

stand der Neigungen, Triebe und Begierden ist, der überwunden werden muß d. h. je unsittlicher das Herz ist. Tugend ist nicht ein Zustand, wie sie doch nach der sittlichen Anschauung des Christenthums ist, sondern ist Energie des Pflichtbewußtseins. Wo bleibt da die Tugend der Tugenden, die Liebe? Die Liebe steht nicht in der Macht des Willens; darum kennt sie Kants Ethik nicht. Sie ist ihm etwas Pathologisches, darum ohne eigentlichen sittlichen Werth; nur die Pflicht hat solchen Werth, und im Grunde um so größeren, je mehr sie der Neigung widerstreitet. Es ist bekannt, wie gegen diese Gedanken, wie sie Kant im Eingang seiner Metaphysik der Sitten ausführt, Schiller jene Epigramme richtete:

Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun wie die Pflicht dir gebeut.

Und gegen die Kantische Moral überhaupt geht das andere:

Ueber sein Herz zu siegen ist groß, ich ehre den Tapfern;
Aber wer durch sein Herz sieget, er gilt mir noch mehr.

Aber freilich, dann muß das Herz zuerst selbst in der richtigen Verfassung sein. Das heißt: es muß durch die Macht einer höhern Liebe überwunden und umgestimmt sein. Kants Vordersätze vom radikalen Bösen fordern die Gnade. Er entgeht dieser Konsequenz nur durch eine Veräußerlichung der ethischen Forderung. Aber tiefere Gemüther mußten unwillkührlich zu diesem Postulat gedrängt werden.

Eine Brücke dazu bildete Schillers Umbiegung des rigoristischen Pflichtbegriffs Kants in den der Anmuth, durch welche die Tugend das Herz gewinnt. Es ist die sittliche Aesthetik, welche er an die Stelle des Gesetzes des kategorischen Imperativs setzte — in der Abhandlung über Anmuth und Würde[1] und in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen.[2] Es war eine, wenn auch leichtbegreifliche Selbsttäuschung, wenn Kant die sittliche Anschauung, wie sie Schiller dort vortrug, mit der seinigen übereinstimmend glaubte.[3] Schiller forderte, daß der Mensch mit sich selbst einig sei, also ebensowenig die Forderungen seiner vernünftigen Natur in abstoßenden Gegensatz gegen die der sinnlichen setze — das war Kants Moral, in welcher daher der mit dem Stoff kämpfenden moralischen Freiheit die Grazie fehlte —, als jene sich dieser unterordne; sondern Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung müssen zusammenstimmen, um die Schönheit der

1) Thalia 1793. 2. St. — 2) Horen 1795. — 3) Vgl. Relig. innerhalb der Gränzen u. s. w. S. 24 Anm.

sittlichen Lebensbewegung zu erzeugen.[1] „Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit (d. h. dem zweiseitigen, vernünftig sinnlichen Wesen) als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen."[2] Kant „ward der Drako seiner Zeit, weil sie ihm eines Solons noch nicht werth und empfänglich schien. Aus dem Sanctuarium der reinen Vernunft brachte er das fremde und doch wieder so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit aus vor dem entwürdigten Jahrhundert, und fragte wenig darnach, ob es Augen gibt, die seinen Glanz nicht vertragen. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für Knechte sorgte?"[3] Nur wo beide Prinzipien in Uebereinstimmung sich befinden, wird der vollendete Mensch gefunden: die schöne Seele.[4]

Aber wie soll der in sich entzweite Mensch eine solche sittliche Schönheit und Einheit werden? Die schöne Kunst soll hiezu als Mittel dienen. Dieß ist der Gedanke, den Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen ausführt.[5] Von der doppelten Verirrung der Rohheit wie der Erschlaffung und Verkehrtheit soll die Menschheit durch die Schönheit der Verwirklichung des sittlichen Ideals entgegengeführt werden.[6] Nur durch das Morgenthor des Schönen geht der Mensch dem neuen Tag entgegen.

Wir wissen aus so manchen Zeugnissen, welchen Einfluß diese lebensvollere Anschauung von der Sittlichkeit auf edlere Gemüther ausübte.[7] Aber die unerbittliche Erfahrung zerstörte nur zu bald den Traum, daß die Aesthetik die Macht der Heiligung sein könne. Warum mußten sonst „die Götter Griechenlands" Dem weichen, der keine Gestalt noch Schöne hatte?

Tiefer führte Jacobi, der den suchenden und kämpfenden Menschen an die Stimme Gottes im Gefühl verweist. Aber sie erwies sich unmächtig gegen ihren Gegner in der Brust des Menschen. Jacobi mochte den Wandsbecker Boten immerhin des Götzendienstes anklagen, wenn dieser in der historischen Person Jesu Christi den lebendigen Quell einer neuen sittlichen Kraft gefunden. Er selbst kam über den Zwiespalt in sich nicht hinaus und diente nur dazu, Viele zur Gerechtigkeit zu weisen, die nicht Gefühl noch Idee, sondern geschichtliche Wirklichkeit ist.

Die Philosophie machte verschiedene Versuche, aus eignen Mitteln zu leisten, was auch der Philosoph für sein sittliches Leben von der Gnade sich schenken lassen muß. Ihre Bemühungen dienten der Anerkennung dieser.

Fichte hat in seiner Anweisung zum seligen Leben die Kantische Moral vernichtet. Er fordert eine Tugend, welche ein solcher Zustand der Seele

1) Vgl. Ueber Anmuth und Würde. WW. Cotta'sche Ausg. 1847. Bd. 11 S. 348 ff. — 2) S. 353. — 3) S. 354 f. — 4) S. 356 f. — 5) Bd. 12 S. 30. — 6) S. 35. — 7) Vgl. z. B. Perthes Leben I, 60 f.

ist, daß die guten Handlungen nur die nothwendigen Erzeugnisse und Erscheinungen desselben sind. Ein solches Leben fordert zur Grundlage das Einssein mit Gott, die Liebe zu Gott. Aber wie man dazu komme? Es ist leicht gesagt, daß man dieß nichtige zeitliche Leben fahren lassen und das ewige in sich aufnehmen soll. Wie kann das der Mensch, der doch verloren ist an die Mannigfaltigkeit dieser zeitlichen Welt? Fichte weiß nichts zu nennen, als daß ihn die Unseligkeit des äußeren Lebens so lange plagen muß, bis ihm der Geschmack an dieser Welt verleidet ist. Aber wenn nun ein Mensch nicht geplagt ist? Oder wenn ihm diese Welt dadurch nur um so begehrenswerther wird? Es liegt auf der Hand, daß das Alles keinen neuen Menschen macht. Fichte stellt die Frage viel wahrer als Kant; aber er findet die Antwort nicht.

Dem Spinozismus wirft Schelling in seiner Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit 1809 vor, daß er nur dem Absoluten Wesenhaftigkeit zuschreibe, dem Einzelwesen aber abspreche, und doch tragen diese die Substanz als immanenten Grund in sich. So sind sie als Einzelwesen zwar abhängig vom Absoluten; aber das hebt die Selbständigkeit und Freiheit nicht auf.[1] Den Begriff der Freiheit, der in allen neueren Systemen fehlt, will seine Philosophie des Idealismus feststellen.[2] Er ist eine nothwendige Annahme. Denn „Gott kann sich nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen; für deren Sein es keinen Grund gibt als Gott, die aber sind so wie Gott ist.“[3] Denn das eigentliche Sein ist Wollen: „Wollen ist Ursein.“[4] So muß man also auch vom Menschen annehmen, daß er die Freiheit als den Grund seiner selbst in sich trage. Das Problem der Freiheit aber ist das ethische, die Frage des Bösen. Denn das positive Wesen der Freiheit besteht darin, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen ist. „Dieß ist aber auch der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit.“[5]

Es ist bekannt, wie Schelling dieses uralte Problem der Spekulation — *πόθεν τὸ κακόν;* — mit den Mitteln Böhme'scher Gnosis zu lösen suchte. Der „ganzen neu-europäischen Philosophie seit ihrem Beginn durch Descartes“ wirft er vor, daß sie Gott, meist aus übelverstandener Fürsorge, viel zu weit von der Natur trenne, statt diese in ihm selbst, in seinem Grunde zu finden.[6] Dieser Urgrund Gottes ist auch der Urgrund der Welt und des Menschen, der wie in Gott aus seinem Dunkel in's Licht erhoben werden soll. Nur im Menschen geschieht die Erhebung dieses dunklen Urgrunds — des Eigenwillens der Kreatur — in's Licht. „Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Prinzips und in demselben zugleich die ganze Kraft des

1) Philos. Schriften I, 1809. S. 413. — 2) S. 412. — 3) S. 414. — 4) S. 419. — 5) S. 422. — 6) S. 427.

Lichts."[1] Was in Gott nun unzertrennliche Einheit der beiden Prinzipien ist — des dunkeln Naturgrundes und der aktuellen Existenz, deren Einheit der Geist ist — das ist im Menschen zertrennlich: und dieß ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen.[2] Denn das Böse besteht darin, daß der Wille sich nicht in Einheit mit dem Universalwillen will und so aus seinem Centrum rückt, womit er denn alle die Kräfte, die er zusammenfaßt, in Unordnung und Verkehrung bringt.[3] Diese prinzipielle Verkehrung ist das Böse; ein positiver Gegensatz des Guten, nicht bloß etwa ein verneinender Begriff der Unvollkommenheit der Kreatur.[4]

Wir haben hier nicht zu zeigen, wie in diesen Gedanken die Grundlagen der späteren Gnosis Schellings bereits gegeben seien. Wir haben uns auf unsre ethische Frage zu beschränken. Unleugbar wird hier der Begriff des Bösen und seiner egoistischen Natur in der Tiefe zu erfassen gesucht. Aber es wird etwas Nothwendiges, Unvermeidliches. „Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegensatz offenbar werden, Liebe nur in Haß, Einheit in Streit. Wäre keine Zertrennung der Prinzipien, so könnte die Einheit ihre Allmacht nicht erweisen"; die Sünde ist eine „allgemeine Nothwendigkeit."[5] Das hängt mit dem Andern zusammen, daß das Böse zu naturalistisch gefaßt wird — wie denn die Umsetzung der Ethik in die Physik das Charakteristische der Gnosis ist. So wird denn auch der sittliche Prozeß des Absterbens zum natürlichen Prozeß „des Todes, als des wirklichen Absterbens der Eigenheit, durch welches aller menschliche Wille als durch ein Feuer hindurchgehen muß, um geläutert zu werden."[6] Zwar sucht Schelling auf der andern Seite den sittlich persönlichen Charakter der Sünde und die Freiheit zu wahren. „Um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten" muß das Licht des Geistes ebenfalls in persönlicher, geistiger Gestalt erscheinen, „denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damit der Mensch wieder zu Gott komme."[7] Aber er kennt da noch keine andere Menschwerdung Gottes, als jene bekannte, welche er in seinen Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums vorgetragen: sie ist keine persönliche, sittliche That; kann also auch nicht das Heilmittel eines wahrhaft sittlichen Verderbens sein. Und die Freiheit, welche eins mit der inneren Nothwendigkeit sei, gewinnt er nur durch eine Erneuerung jener intelligiblen That, welche Kant gelehrt, durch die Annahme nämlich, daß die sittliche Bestimmtheit des Wesens des Menschen, welche sein Handeln bestimmt, seine eigne unzeitliche That sei.[8] Je nachdem er durch diese sein Wesen und Leben bestimmt hat, bestimmt sich dann, ob er das gute oder

1) S. 437. — 2) S. 438. — 3) S. 440. — 4) S. 442 f. mit Verweisung auf Baaders ähnliche Böhme'sche Ausführungen. — 5) S. 452. 463. — 6) S. 463. — 7) S. 460 f. — 8) S. 467 ff.

böse Prinzip in sich handeln lasse.[1] Aber abgesehn von der Möglichkeit des Gedankens selbst wird jeder Gewissenhafte die entschiedensten sittlichen Einwendungen dagegen erheben, und jedem Religiösen die Frage sich aufdringen, wie denn dann eine Bekehrung möglich sei.

Wie diese Wendung der Schelling'schen Philosophie dazu diente, das sittliche Bewußtsein zu vertiefen, zeigte sich in **Daubs** Judas Ischarioth 1816. 18. Er suchte seines Meisters Lehre vom dunklen Urgrund in Gott oder vom Teufel in Gott, wie ihn Beurtheiler jener Schelling'schen Schrift nannten, dadurch mit dem ethischen Theismus zu versöhnen, daß er das sich in sich entzündende Prinzip des Bösen aus Gott ganz hinauslegte und zu einer persönlichen Macht des Bösen verfestigte[2], und so das Wesen und den Ursprung des Bösen in einer Weise zu fassen, „die der Idee des Guten (Gottes) nicht Eintrag thue."[3] Dadurch gewann er allerdings eine Idee des Bösen, welche dasselbe nicht nur als die Negation des Guten, sondern zugleich als die Opposition gegen dasselbe erkennen läßt.[4] Auf dieses, wie außer Gott so außer dem Menschen seiende Prinzip des Bösen ist nun das Böse im Menschen zurückzuführen.[5] Nur eine Macht, die größer ist als die jenes Bösen, vermag den Menschen davon zu befreien. Das ist die Liebe Gottes. Diese erlösende Liebe hat ihr Werk begonnen mit dem Gewissen. Denn nachdem der Mensch seine Wahrheit verloren und anstatt derselben die Lüge in sich aufgenommen, mithin einer Umschaffung bedarf[6], „erzeugte sich an der Stelle der Wahrheit, die nicht mehr in ihm war, durch Gottes anerschaffende und fürsehende Macht das Gewissen, als das Mittel zu dieser Wahrheit selbst wiederum zu gelangen und in ihr bestehend, erhalten, gerettet und beseligt zu werden."[7] Damit ist die Liebe des Vaters, die den Menschen schon zuvor vor der Gefahr gewarnt hatte, zur Liebe des Sohnes geworden, die ihn aus der Gefahr zurückruft. Denn daß der Mensch ein Gewissen zu haben vermag und ein solches wirklich hat, davon ist die persönliche Macht des Guten d. h. Gott, als der Welt- und Menschenretter, Grund und Ursache[8], und die Anerschaffung dieses Gewissens ist eine Wirkung dieser Macht zur Vertilgung des Bösen aus der menschlichen Natur.[9] Denn es ist nicht bloß eine Erinnerung des Menschen, daß er ursprünglich ein Geschöpf Gottes sei — wie sie dem Satan fehlt —, sondern auch eine Ueberzeugung von der Liebe Gottes und der eignen Freiheit und dadurch eine Macht der Befreiung.[10] Da aber dieser Glaube immer der Gefahr des Zweifels unterliegt, so ist Christus als die persönliche Erscheinung der göttlichen Macht des Guten in der Welt erschienen, um uns zu vergewissern, daß durch Gottes Macht das Prinzip des Bösen gebändigt

1) S. 473. — 2) Judas Ischarioth 1. Heft S. 136. 138 u. s. w. — 3) Judas Ischarioth 2. Heft S. 372. — 4) 1. Heft S. 136. — 5) S. 159. — 6) S. 210. — 7) S. 212. — 8) S. 209. — 9) S. 210. — 10) S. 230.

sei, und „das Unvermögen des bösen Wesens, der Gottheit Widerstand zu leisten, offenbar" zu machen.[1] So hat das Christenthum die Erlösung unsres Geschlechts vom Bösen vollbracht, die schon „mit Anerschaffung des Gewissens durch Gottes persönliche Macht in der Schöpfung begonnen."[2]

Aber wie soll das Gewissen erlösend sein, das uns nur unsre Schranken offenbart? Und soll die Gnade Gottes in Christo darin bestehen, uns nur einen Thatbestand zu völligem Bewußtsein zu bringen, der schon ohnedieß existirt? Diese Gewißheit von Gottes Macht über die Macht des Bösen, dieser „Glaube an die Möglichkeit, daß er geheiligt werde"[3] u. s. w. befreit den Menschen nicht von jener Macht.

Es ist Daub ein großer Ernst, über die Gesetzlichkeit des Kant'schen Pflichtprinzips hinauszuführen und die wahre Sittlichkeit auf „die Religion der Liebe" zu gründen, als welche er das Christenthum anerkannt wissen wollte.[4] Und damit hat er allerdings den rechten Quell alles unsres sittlichen Vermögens genannt. Nur geht seine Antwort auf die Frage nach der Vermittlung zwischen jenem Objektiven und diesem Subjektiven in der Irre. Aber er half doch, so weit sich eben überhaupt seine Wirksamkeit erstreckte, seiner Zeit über den kant'schen Moralismus hinaus und lehrte sie die sittliche Macht und Hülfe wider die abgründliche Macht des Bösen im Evangelium zu suchen. Das war die praktische Verwerthung, welche die Schelling'sche Philosophie in der Theologie erfuhr.

An Kants Kriticismus auf der einen, an Motive der Jacobischen Gefühlsphilosophie auf der andern Seite knüpfte Fries an. In der Beantwortung unsrer Frage weiß er keinen andern Rath zu geben als Jacobi. Er erkennt das Mangelhafte der menschlichen Tugend und den „Hang zum Bösen" an und macht dieß dem Menschen zum Vorwurf und zur Schuld.[5] Aber statt daß er hieraus auf die Folgerungen käme, welche unsre Kirche zieht, folgert er das Entgegengesetzte. Er polemisirt „scharf" gegen die Lehre von der sittlichen Ohnmacht des Menschen, als woraus alle religiöse Verirrung im Mönchthum, Kasteiung, Ablaß u. s. w. gekommen sei.[6] Aber wie nun der zum Bösen geneigte Mensch die sittliche Vollkommenheit erlange, erfahren wir nicht. Denn zwar die Erfüllung der eigentlichen Pflichtgebote — als der niederen Sittlichkeit — kann gefordert werden, aber nicht die höhere sittliche Schönheit der Seele; denn diese ist kein Erzeugniß des freien Willens, das man gebieten könnte, sondern nur eine Wohlgestalt der Seele, die man anpreisen und loben kann[7], daß „dadurch die verständige Selbstbeherrschung den Antrieben der Pflicht und denen reiner Liebe die rechte Lebendigkeit anbilde"[8] und so „die Kraft der Tugend in uns entwickle."[9]

1) S. 232. 235. 236. — 2) S. 237. — 3) 2. Heft S. 17. — 4) Vgl. z. B. S. 66 ff. — 5) Handb. der prakt. Philos. 1818. S. 197. 369. — 6) S. 235—237. — 7) S. 152. 167. 186. 203 f. — 8) S. 209 f. — 9) S. 199.

Die Kritik solcher Theorien der Selbstbefreiung von der Macht der Sünde übt Herbart. „Mag man die Menschen reizen durch vorgehaltene Güter, mag man sie ermuntern zum Lebensgefühl der inwohnenden Tugend, mag man sie endlich drängen, die Herrschaft der strengen Pflicht zugleich zu dulden und zu üben: sie werden vielleicht versuchen, was es sein würde, wenn man diesen Aufforderungen folgte, sie werden sich aufmachen, aber zuletzt unwillig klagen, nicht von der Stelle gekommen zu sein. Ihr Gut bleibt das Ziel ihres Willens, ihre Tugend die Kraft ihres Willens, ihre Pflicht die Herrschaft ihres Willens."[1] Was soll also dann helfen? Herbart antwortet: der sittliche Geschmack. Aber wenn nun dieser an demselben Gebrechen leidet wie der Wille, nämlich eben unser sittlicher Geschmack zu sein? Und wenn er nicht die herrschende Kraft in uns ist und wir nicht wissen, wie wir ihn dazu machen sollen? Herbart will nämlich vom kategorischen Imperativ Kants nichts wissen; er fordert ein inhaltliches Prinzip der Sittlichkeit, nicht ein bloß formales wie jenes Kantische. Diesen Inhalt findet er in der Idee der Schönheit, des καλόν — zugleich im ethischen Sinn —, die von ursprünglicher Evidenz im menschlichen Bewußtsein, nur von den verwirrenden Nebenvorstellungen gereinigt werden muß, um das Urtheil zu bestimmen. Die Uebereinstimmung nun des Wollens und Urtheilens in demselben Vernunftwesen, diese Harmonie ist das sittlich Schöne, die Tugend, die sittliche Freiheit. Aber wie kommen wir zu dieser Harmonie? Video meliora proboque, deteriora sequor. Was stimmt uns so um, daß der Wille sich mit freudiger Zustimmung zum sittlichen Urtheil neigt?

Das ist der Gewinn, welchen alle diese philosophischen Versuche für das allgemeine sittliche Bewußtsein abwarfen, daß die sittliche Aufgabe aus ihrer Vereinzelung und Veräußerlichung in die Innerlichkeit und Totalität der sittlichen Persönlichkeit überhaupt versetzt wurde. Aber freilich, wie der Mensch über seine sittliche Entzweiung hinauskomme, das wußte keine Philosophie so zu beantworten, daß die Antwort die Probe der Wirklichkeit bestehen konnte. Und wenn endlich Hegel antwortet: indem sich der Mensch in seiner höheren Einheit als Geist erfaßt und darin die Freiheit besitzt, so lehrt die Erfahrung mit hinreichender Klarheit, daß jener Weg des begrifflichen Denkens nicht ohne Weiteres auch der des sittlichen Lebens sei. Es befreit uns von uns selbst die Logik so wenig als die Aesthetik, sondern allein die Macht der Gnade.

Daß eine göttliche Gnadenwirkung anzunehmen sei, das war der Satz, den der Supranaturalismus dem Rationalismus entgegenstellte. Denn was

---

1) Allgem. prakt. Philosophie. Gött. 1808. S. 18. Sämmtl. Werke herausg. von Hartenstein VIII, 10.

für die Religion überhaupt die besondere Offenbarung ist, das ist für das religiöse sittliche Leben des Einzelnen diese besondere Wirkung Gottes.

Der Supranaturalismus.

Der Supranaturalismus war allerdings eine Rückkehr zum Kirchenglauben mit halbem Herzen. Im vorigen Jahrhundert eine schwächliche Vermittlung von Aufklärung und Kirchenglauben, hat er erst später mit größerer Entschiedenheit und Konsequenz sich auf den Boden der Offenbarung gestellt.

Was unser Dogma anlangt, so kehrte er zum Semipelagianismus und Synergismus zurück.

Döderlein, der, wie man erzählt, gefragt, wer der erste unter den gegenwärtig lebenden Theologen sei, Reinhard für den zweiten erklärte, knüpft den Supranaturalismus an die Mischtheologie des vorigen Jahrhunderts an. In der Weise wie er von dem erbsündlichen Verderben und der augustinischen Lehre spricht[1], glaubt man fast Seiler reden zu hören. Der Mensch läßt sich von der Heftigkeit seiner Begierde fortreißen, das Gebot der Vernunft zu überhören.[2] Die vielverhandelte und verwickelte Frage, wie der Mensch von der göttlichen Gnade wieder zurechtgebracht werde, meint er — dem Pelagius viel mehr als dem Augustinus beistimmend[3] — leicht dahin entscheiden zu können, daß man nur mittelbare d. h. von der inneren Macht und dem rechten Gebrauch der Wahrheit abhängige Gnadenwirkungen anerkenne und zugleich festhalte, daß das göttliche Wohlwollen oder Gnade Keinem fehle. Dieser aber verdanken wir es, daß das Christenthum uns lehrt, was wir thun sollen und was wir hoffen dürfen, und daß durch diese Erkenntniß angeregt wir das Gute zu vollbringen suchen.[4]

Einen Fortschritt über diese pelagianisirende Theologie hinaus bezeichnet Reinhard, der überhaupt den Supranaturalismus mehr zur Entschiedenheit drängte. Aber viel weiter kommt er auch nicht, als daß „der Wille wegen der allzugroßen Gewalt der sinnlichen Begierden zur wahren Tugend unfähig und ein Raub seiner Affekte und Leidenschaften" wird.[5] Hiegegen ist nun Gott sowohl vermittelst seiner Regierung und Vorsehung allenthalben zur Besserung der Menschen wirksam[6], als auch übt er im Gebiete der geoffenbarten Religion einen besondern Beistand durch die sogenannten Gnadenwirkungen, welche „an die christliche Religion, an ihre Wahrheiten und den absichtsvollen Gebrauch ihrer Anstalten und Einrichtungen gebunden"

1) Institutio theologi christiani in capitibus religionis theoreticis nostris temporibus acommodata. Ed. 6. a Junge P. II. 1797. p. 32 sqq. — 2) p. 42 sq. — 3) p. 729. 736 sqq. — 4) p. 722 sq. — 5) Vorlesungen über die Dogmatik, herausg. von Berger, mit Zusätzen von Schott. 4. Aufl. 1818. S. 310. — 6) S. 456.

sind.[1] Gegen die Annahme solcher göttlichen Einwirkungen kann die Philosophie nichts Gegründetes einwenden. „Besteht nämlich der bessernde Einfluß Gottes in einer Vermehrung der natürlichen Kräfte, so wird das Gesetz der Stätigkeit, wonach die Wirkungen unsrer Seele sich richten, gar nicht dadurch unterbrochen", sondern „der ganze Unterschied ist, daß sich bei dieser Unterstützung die menschliche Freiheit immer fähiger fühlen muß, nach den ihr sonst eigenen Gesetzen zu wirken und sich zum Guten zu bestimmen."[2]

Es bedarf keines Beweises, daß sich Reinhard täuscht, wenn er meint von den Semipelagianern unterschieden zu sein[3], während Stäudlin, soweit bei diesem von einer eignen Meinung die Rede sein kann, einen Schritt hinter Reinhard zurückbleibt und zwar die erste Sünde „etwas Furchtbares" nennt, aber sie doch nicht mehr zur Folge haben läßt, als einen Reiz zur Sünde, dem der Mensch auch widerstehen kann[4], so daß dadurch ihm die Möglichkeit und die Pflicht, sich durch sich selbst zu bessern, nicht genommen ist. Denn ohne diese Fähigkeit „das Gute in sich anzufangen und fortzusetzen, gäbe es keine wahre Freiheit, keine wahre Würde, keine Tugend, kein Verdienst des Menschen." Nur steht ihm, wie er vertrauen darf, Gott dazu bei.[5]

Dem Ernst der Schrift entsprechender ist die Darstellung Knapps. Zwar besteht nach ihm das erbsündliche Verderben in der Herrschaft der sinnlichen Natur über die vernünftige[6], und er gibt Augustin nur eben weniger Unrecht als Pelagius[7]; aber die göttlichen Gnadenwirkungen sind ihm doch mehr das, was ihr Name besagt, wirkliche „Wirkungen Gottes auf das Herz zur Sinnesänderung und Heiligung[8] — freilich so, daß Gott „durch die christliche Lehre in den Seelen der Menschen wirkt" —, die man, weil sie in das Gebiet der übersinnlichen Dinge gehören, mit der Vernunft nicht völlig begreifen kann, aber auch zu bestreiten kein Recht hat, so lange nur dabei die Freiheit oder die moralische Natur des Menschen anerkannt wird.[9] Aber er lehnt ausdrücklich die damals herrschende Meinung ab, daß die wirkende Kraft der Gnade nur eine logisch-moralische sei.[10] Gott wirke „vermittelst der christlichen Lehre, folglich auf eine der moralischen Natur des Menschen gemäße Art", aber so, daß dabei zugleich „ein Einfluß Gottes in das Herz des Menschen" stattfinde.[11]

Es sind zögernde Schritte, welche dieser Supranaturalismus auf das Bekenntniß der Kirche zu thut, aber es sind doch Schritte dazu. Freilich ging diese Bewegung auf das Bekenntniß zu durch vielfache Schwankungen hin-

1) S. 460. — 2) S. 463. Vgl. Epitome theol. christ. e Reinhardi acroasibus acad. descr. a Höpfnero. 1819. p. 237. — 3) S. 465. — 4) Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengeschichte. 4. Ausg. 1822. S, 330. — 5) S. 362 f. — 6) Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre. Herausg. von Thilo. 2. Th. 1827. S. 38 f. — 7) S. 57 f. — 8) S. 383. — 9) S. 397. — 10) S. 407 ff. — 11) S. 412.

durch. Ammon in seiner summa theologiae christianae[1] geht zurück auf den Rationalismus zu. Bretschneider statuirt die allgemeine Möglichkeit unmittelbarer Einwirkungen Gottes, will aber von der Nothwendigkeit derselben nichts wissen und findet ihre Wirklichkeit unbeweisbar, so daß wir schließlich doch nur eines allgemeinen „Beistands Gottes und seiner Vorsehung“ gewiß sind.[2] Am entschiedensten versuchte Hahn mit tapferem Protest gegen den Rationalismus die kirchliche Lehre wieder zur Geltung zu bringen, wenn auch in gemäßigter Form und mit dem Bestreben, zugleich ihre Vernunftmäßigkeit nachzuweisen, in seinem Lehrbuch des christlichen Glaubens v. J. 1828, das er dann in einer der kirchlichen Entwicklung angepaßten Bearbeitung im J. 1857 u. 58 von neuem herausgab. Er wiederholt hier über das sündige Verderben und das Wirken der göttlichen Gnade[3] im Wesentlichen die kirchlichen Bestimmungen, ohne aber in eine tiefere Erörterung der dogmatischen Fragen einzugehen.

Die Anfänge der kirchlichen Erneuerung.

Inzwischen waren bereits der evangel. Kirche und Theologie die ursprünglichen Wahrheiten des Protestantismus durch die erweckliche Macht geschichtlicher Erinnerung in's Gedächtniß zurückgerufen worden. Die Thesen von Claus Harms, mit denen dieser das Jubiläum der Reformation feierte, stellten der Zeit den Abfall vom alten protestantischen Glauben in derben Worten vor Augen, die bei allem Widerspruch, den sie fanden, doch eine mächtige und heilsame Erregung der Gemüther hervorriefen. Zwei Jahre darnach, im Jahre der Leipziger Disputation zwischen Luther und Eck, veröffentlichte Schleiermacher seine Abhandlung über die Erwählungslehre, welche an die pelagianische Frage wenigstens erinnerte. Und als sollte das Gedächtniß der ersten Dogmatik unsrer Kirche literarisch begangen werden, erschienen im Jahre 1821 drei Schriften, welche jede in ihrer Weise das Thema von der menschlichen Willensfreiheit behandelten: von Bockshammer, Marheinecke und Sartorius.

Wir bleiben zuvörderst bei diesen stehen.

Nur ein philosophisches Interesse ist es zunächst, welches Bockshammer, in selbständigem und zugleich gegensätzlichem Anschluß an Schelling und dessen früher besprochene Schrift v. J. 1809, zu seiner Untersuchung über „die Freiheit des menschlichen Willens“ mitbringt und durch dieselbe befriedigen will. Aber es hängt doch auf das engste mit dem theologischen zusammen. Seine Stellung ist ein philosophischer Supranaturalismus, und so viel oder so wenig auch seine Sätze mit der kirchlichen Lehre selbst

1) Ed. 4. 1830. — 2) Handbuch der Dogmatik u. s. w. 4. Aufl. 2. Bd. S. 553. — 3) 2. Aufl. 2. Bd. S. 103 ff. 245 ff.

übereinstimmen mögen — in jedem Falle spricht aus seiner Schrift ein solcher sittlicher Ernst, daß sie nur als Brücke dienen konnte, die der kirchlichen Lehre näher führte.

Er geht aus von dem allgemeinsten Begriff der Freiheit, als „der bewußten Selbstbestimmung oder der ursprünglichen aus sich selbst handelnden Thätigkeit des Geistes.“[1] Sie ist mit dem innersten Wesen des Geistes unzertrennlich verbunden, so daß „der aus sich selbst handelnde Wille“ gar nicht vom Wesen der Geistigkeit weggedacht werden kann, ohne diese selbst zu verneinen[2]; denn „schon der Anfang des Selbstbewußtseins ist eine Selbstbestimmung, und demnach die Freiheit eine Thatsache, die mit dem Wesen des Ich zusammenfällt.“[3]

Diese menschliche Willensfreiheit nun wird durch das Verhältniß zu Gott so wenig verneint, daß Gott vielmehr ihr letzter Grund ist.[4] Dieß nachzuweisen wird dann freilich nicht gelingen, wenn man wie Schelling „in Gott eine von dem Geist und der Persönlichkeit Gottes unabhängige Wurzel irgend eines Lebens und ein wirkliches für sich Wirken des Grundes“ denkt.[5] Vielmehr, je mehr in Ansehung Gottes die Idee der freisten und lebendigsten Persönlichkeit festgehalten wird, um so mehr folgt, daß Gott seine Lust nur haben kann an freien Persönlichkeiten; denn nur das Persönliche ist liebefähig.[6] Dadurch aber, „daß dem Menschen Persönlichkeit zukommt, ist der Zweck seines Daseins zugleich in ihn selbst gesetzt, d. h. er ist — vermöge einer Art von Selbstentäußerung Gottes — zu derjenigen Stufe geistiger Würde und Selbständigkeit gelangt, auf welcher er für sich selbst und durch sich selbst etwas zu sein fähig ist.“[7] Denn allerdings ist es eine That göttlicher Selbstbeschränkung, daß Gott, damit das Freie und Persönliche neben ihm existiren könne, seine Macht nicht unbedingt, sondern bedingt walten läßt.[8] Es hat eben Gott zum Menschen ein Verhältniß nicht bloß der Natur oder des Lebens, sondern auch der Liebe und des Geistes; und „die höchste Kraft wird dadurch noch vollkommener, daß sie, statt mit alles verschlingender Gewalt zu wirken, als Geist der Heiligkeit und Liebe auf bedingte Weise wirkt.“[9] So wenig nun die menschliche Willensfreiheit durch das Verhältniß zu Gott unmöglich gemacht ist, so wenig durch das Verhältniß zur Natur und ihre Ordnung und Gesetzmäßigkeit.[10] Denn die unfreie Natur ist angelegt auf den freien Geist und überall durchleuchtet von dem Strahl seiner Freiheit.[11]

Ein Zeugniß der geistigen Selbständigkeit des Menschen ist auch ihre sittliche Verkehrung in der Sünde, dieser Umkehrung des ursprünglichen Le-

1) S. 16. 14. — 2) S. 29. — 3) S. 30. — 4) S. 45 ff. — 5) S. 57. — 6) S. 68 f. — 7) S. 69. — 8) S. 75. — 9) S. 78 f. — 10) S. 87. 11) S. 100.

bens."[1] Denn jene, die sittliche Freiheit, ist die Quelle des sittlich Guten und des sittlich Bösen im Menschen.[2] Wie kommt es nun zu letzterem? Die Freiheit als das aus sich wirkende Leben schließt nicht aus, daß sie sich bestimmen lassen kann.[3]. Da sich's nun um die Freiheit eines endlichen und unvollkommenen Wesens handelt, ist Verirrung begreiflich, die dann immer mehr sich verschlimmern kann.[4] Die Allgemeinheit der Sünde aber beweist eine fehlerhafte Disposition[5], eine Art dunklen Naturgesetzes, das doch nur im Willen als dem sittlichen Vermögen seinen Grund haben kann.[6] Das führt zurück auf eine entscheidende That des Anfangs, wovon sich die Erinnerung in den Ueberlieferungen der Völker erhalten hat.[7] Dieser erste Schritt mußte nothwendig etwas Ungeheures sein — eine in das Wesen der menschlichen Natur tief eingreifende, höchst folgenreiche Umkehrung der ursprünglichen Verhältnisse[8], durch welche der dunkle Naturgrund im Menschen, über welchem seine freie Bewußtheit schwebt, auf das Heftigste erregt werden mußte.[9] Seitdem besteht ein sich forterbender „Ueberreiz des irrationalen Prinzips, ein fortwährendes Sollicitiren der Naturseite unsres Wesens, welches aus der Tiefe, wohin sie gehört, zur Herrschaft, die ihr nicht gebührt, emporstrebt."[10] Daraus folgt aber nicht, daß wir zum Guten schlechthin unfähig wären, vielmehr „der von dem ewigen Mittelpunkt ausgehenden Anziehung, welche unerachtet der in die Seelen gekommenen Sünde jene nichts desto weniger mit dem lebendigen Bande göttlicher Liebe immer noch hält", entspricht auf Seiten des Menschen „ein Rückstreben des Geistes zu Gott", eine „konzentrische, das Eine und Ewige suchende Bewegung."[11] Allerdings hat die Sünde eine auf besondrer Offenbarung ruhende Versöhnungsanstalt nöthig gemacht; aber dieß hat eben zur Voraussetzung, daß die Gemeinschaft mit Gott nicht völlig abgebrochen und der Mensch mit allen seinen Mängeln doch keineswegs aus dem Kreise des göttlichen Lebens und Wirkens hinausgerückt ist.[12] Durch männlichen Kampf muß der Mensch das Böse zu überwinden suchen.[13] Gott aber bringt durch seine sittlichen Heilmittel — Offenbarung, Religion, Gnadenwirkung —, mit denen er den sittlichen Uebeln begegnet, dem im freien Kampfe begriffenen das Licht und die Kraft einer höheren Welt hülfreich nahe.[14]

Der Begriff der Freiheit, von dem Bockshammer ausgeht, ist der formale der Selbstbestimmung; diesen erfüllt er aber auf Grund des Zusammenhangs des Menschen mit Gott mit materialem sittlichen Inhalt, so daß er damit ein Vermögen nicht nur des Wollens, sondern auch das Gute und

---

1) S. 109. — 2) S. 111. — 3) S. 114. — 4) S. 115 f. — 5) S. 119. — 6) S. 121. — 7) S. 124 f. — 8) S. 126. — 9) S. 128 f. — 10) S. 130. — 11) S. 132 f. — 12) S. 133 ff. — 13) S. 139. — 14) S. 141. 144.

Gott zu wollen begründet. Das ist der eine Irrthum. Der andre ist der, daß er das Rückstreben nach Gott als ein wirksames Vermögen des Guten faßt, ohne zu fragen, ob es nicht mit sittlicher Ohnmacht verbunden sein könnte. Das hängt mit dem Andern zusammen, daß er die Sünde zu sehr in die sinnliche Natur und zu wenig in den Willen selbst legt, deshalb denn auch die sittliche Schwäche und Gebundenheit des Willens zu wenig würdigt und statt dessen sich mit dem Gegensatz des für sich kräftigen Willens und der übermächtig erregten Naturseite des Menschen begnügt. Zwar gleicht er den Fehler dadurch einigermaßen aus, daß er die sittlichen Kräfte im Menschen auf die Einwirkung Gottes zurückführt. Immer aber bleibt er innerhalb der semipelagianischen oder wenigstens synergistischen Gränzen gebannt, wenn seiner Darstellung der Gedanke zu Grunde liegt, daß der mit der Natur kämpfende Wille und die göttliche Gnadenhülfe einander begegnen. Doch war diese Schrift immerhin ein energisches Zeugniß von dem in die innerste Natur des Menschen eingedrungenen sittlichen Verderben und von der Nothwendigkeit der erneuernden Gnade, welches um so mehr Eindruck machen konnte, je mehr sich Bockshammer zur Aufgabe gesetzt hatte, die Wahrheiten der Offenbarung und der Schrift so zu vertreten, daß er damit zugleich die Ansprüche der Vernunft befriedige. Es ist zu beklagen, daß der Tod so bald — schon 1822 — seiner hoffnungsreich begonnenen literarischen Thätigkeit ein Ziel setzte.

Inzwischen hatte bereits eine in der Erneuerung begriffene Theologie dem Zeitbewußtsein die Frage des Augustinismus und Pelagianismus mit nachdrücklichem Ernste vorgelegt.

Eine neue theologische Luft umweht einen, wenn man von dem gewöhnlichen Supranaturalismus herkommend Marheinecke's Ottomar, Gespräche über des Augustinus Lehre von der Freiheit des Willens und der göttlichen Gnade, 1821, zur Hand nimmt. Hier ist wieder geschichtlicher Geist, Würdigung und Anerkennung der Gedanken und der Arbeit der Kirche vergangener Jahrhunderte, zum ersten Mal seit langem ein wirklicher Verstand der Dogmengeschichte. Marheinecke weiß, daß er sich mit dieser Schrift in Widerspruch zur herrschenden theologischen Strömung seiner Zeit setzt. Im vollen Bewußtsein des Widerspruchs gegen die herrschende theologische Strömung dieser Zeit, aber auch im lebendigen Gefühl, daß eine neue Zeit für die Theologie angebrochen und daß es mit der Jämmerlichkeit der ganz oder halb rationalistischen zu Ende gehe, sind diese Gespräche geschrieben.[1] Aber eben deßhalb will Marheinecke seine Zeit zur Entscheidung drängen; denn auf eine der beiden Seiten, entweder des Augustinismus oder des Pelagianismus, müsse man sich stellen; ein Drittes sei nicht zur Wahl gelassen.[2]

1) S. 80. 76 ff. — 2) S. 24.

Die pelagianische Ansicht von der Gnade und der Freiheit ist die Ansicht des leeren Verstandes, die des Augustinus dagegen die der Vernunft und des mit der Vernunft übereinstimmenden Verstandes.[1] Denn jene isolirt die Welt von Gott und mechanisirt sie so, als ob Gott, nachdem er dem Menschen das Willensvermögen gegeben, sich schlafen gelegt und alles Weitere dem Menschen allein überlassen hätte.[2] Ueberhaupt setzt sie Gott und Mensch in ein ganz äußerliches Verhältniß zu einander oder einander gegenüber, wie die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit[4] — wie das überhaupt die Weise des abstrakten Verstandes ist, das Zusammengehörige von einander zu isoliren, während die Vernunft es einigt. Wie sich der Pelagianismus nun in der römischen Werklehre erneuert hat, so auch in der rationalistischen Morallehre. Wie in der Zeit der Reformation jener der Augustinismus entgegengestellt wurde, so muß auch jetzt die Erneuerung von ihm ausgehen.[5] Denn nur die Erkenntniß der Sünde lehrt die rechte Würdigung der Gnade Gottes in Christo Jesu, und wiederum je tiefer diese gefühlt und erkannt wird, um so lebendiger und tiefer wird das Gefühl und die Erkenntniß von jener sein.[6] Der Pelagianismus aber kennt nur eine äußere Gnade, die höchstens den Verstand und die Erkenntniß des Menschen angeht, den Menschen selbst aber in seinem innersten Leben und Wollen unberührt läßt und ihn darin ganz sich selbst überläßt.[7] Ebenso kennt er nur eine solche Freiheit, in welcher der Wille Gott entgegengesetzt ist, statt daß die Einheit des Willens mit dem Göttlichen in der Liebe doch erst die wahre Freiheit ist — da ja das Gute nicht getrennt gedacht werden kann von dem Alleinguten.[8] Durch die Gnade Gottes in Jesu Christo also wird der Mensch frei und die Liebe zu Gott ist seine Freiheit. „Oft kann ich mich nicht genug wundern, wie diese einfache Grundwahrheit des Evangeliums, auf der Alles steht und mit der Alles fällt, manchem Zeitalter so ganz konnte abhanden kommen.[9]“

Die Aufgabe, die sich Marheinecke hier gestellt hatte, war eine Darlegung und Apologie, nicht eine Kritik der Augustinischen Lehre. Ihren allzeit gültigen Wahrheitsgehalt legt er dar; auf die Differenz ihrer Folgerungen von dem Bekenntniß unsrer Kirche geht er nicht ein. Er begnügt sich mit einigen apologetischen Andeutungen. Er achtete es für das Genugsame, weil für das Nöthige, seiner Zeit nur überhaupt die evangelische Grundwahrheit des Augustinismus mit nachdrücklichen Worten wieder in's Gedächtniß zu rufen.

In schöner Ergänzung hiezu steht Sartorius' Schrift aus demselben Jahr über „die lutherische Lehre vom Unvermögen des freien Willens zur höheren Sittlichkeit, in Briefen, nebst einem Anhang gegen

1) S. 31. — 2) S. 33. — 3) S. 91. — 4) S. 115. — 5) S. 80 f. — 6) S. 82. — 7) S. 115. — 8) S. 132 ff. — 9) S. 135.

Herrn Dr. Schleiermachers Abhandlung über die Lehre von der Erwählung." Diese Schrift ist wie ein Programm seiner gesammten späteren literarischen theologischen Wirksamkeit. Denn beides zugleich, was ihn charakterisirt, tritt uns hier entgegen: die Vertheidigung und Erneuerung der lutherischen Kirchenlehre — worin er bahnbrechend war —, und der ethische Gesichtspunkt[1] unter den er die dogmatischen Fragen zu stellen liebte. So formulirt er denn auch hier sofort die Streitfrage jener Tage: es handle sich in dem Kampf zwischen Rationalismus und Supranaturalismus nicht zunächst um eine theoretische, sondern um eine ethische Frage, nicht zunächst um die Frage unsres Erkenntnißvermögens, sondern unsres sittlichen Vermögens, wie denn die Lehre vom freien Willen der Mittelpunkt der christlichen Glaubenslehre überhaupt sei.[2] Schon dieß war ein wesentliches Verdienst dieser Schrift, daß sie nicht nur die kirchliche Lehre überhaupt, frei von den Mißdeutungen, die sie so vielfach erfuhr, darstellte, sondern auch im Zusammenhang hiemit speziell den rechten Begriff der Sittlichkeit in's Licht setzte, als welche nicht eine Reihe einzelner guter Handlungen, sondern ein dauernder Zustand des Inwendigen, und zwar die reine und volle Liebe des Herzens zu Gott sei.[3]

Dieser „wahrhaft philosophischen" Fassung der Sittlichkeit von Seiten der kirchlichen Lehre stellt er dann die äußerliche, gesetzliche und atomistische der Philosophie, besonders Kants, gegenüber, der gerade das Höchste, die Liebe des Herzens zu Gott, nicht als sittliche Pflicht kennt.[4] Durch die Kritik der auf Kant folgenden Moralphilosophie bahnt er sich den Weg zur Lehre der Kirche.[5] Die Voraussetzung aller Sittlichkeit des Handelns ist die Sittlichkeit der Person, wie Luther oftmals betont. Wie aber ein natürlicher Weise böser Mensch sich selbst zu einem guten machen könne, das gesteht Kant nicht zu begreifen.[6] So begnügt er sich denn mit einer erzwungenen Unterwerfung unter das Sittengesetz, während das Bekenntniß der Kirche eine Sittlichkeit lehrt, die eine Sache der freien Lust des Herzens ist. Der Christ ist nicht ein Knecht, sondern ein Kind im Hause Gottes und sein Gesetz ist das der Freiheit.[7] Den Weg dazu zeigt und eröffnet die Heilslehre des Christenthums und unsrer Kirche — die Lehre vom rechtfertigenden Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo[8] und von der Wirksamkeit des heil. Geistes durch die Gnadenmittel.[9]

Hat nun gleich Sartorius diese letztere zu sehr im pathologischen Sinn gefaßt und mit Gefühlen und Rührungen identificirt — ein Tribut, den er der damaligen theologischen Denkweise und Sprache entrichtete —, so ist doch

1) Vgl. z. B. S. 6. — 2) Vorrede V. VIII. IX. — 3) S. 10. 15. 18. 26. — 4) S. 20 ff. 27 ff. — 5) S. 35—62. — 6) S. 91. — 7) S. 93 ff. 8) S. 98 ff. — 9) S. 112 ff.

die Sache selbst, wie das ganze Schriftchen, eine heilsame Erneuerung der kirchlichen Lehre. Die Abhandlung Schleiermachers über die Erwählungslehre gab ihm dann noch Anlaß zu zeigen, wie sich in dem Gebrauch der Gnadenmittel die menschliche Freiheit mit der Wirksamkeit der göttlichen Gnade vermittle.

In jener Abhandlung nämlich, mit welcher Schleiermacher die neue theologische Zeitschrift, welche er gemeinschaftlich mit de Wette und Lücke herausgab, eröffnete[1], ging derselbe von dem Satze aus, daß — wie auch Bretschneider in seinen Aphorismen über die Union zugestanden habe — die Konsequenz der luth. Lehre vom sittlichen Unvermögen des Menschen die augustinisch-kalvinische Erwählungslehre wäre, so daß sich das lutherische Bekenntniß durch Verwerfung der letzteren mit sich selbst in Widerspruch setze.[2] Denn die lutherische Erwählungstheorie behaupte, Gott habe diejenigen zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgesehen, daß sie glauben würden; die Augsb. Confession Art. 5 aber lehre, daß der heil. Geist durch das Wort und Sakrament den Glauben bewirke nach Gottes Willen — was also heiße, daß Gott von Ewigkeit diejenigen zur Seligkeit verordne, von denen er vorausgesehen, daß er selbst ihnen den gläubig machenden heiligen Geist schenken werde. Und so komme denn doch aus den lutherischen Sätzen die kalvinische Formel heraus.[3]

Das Hören des Wortes kann hieran nichts ändern, denn sofern es Selbstthätigkeit des Menschen sein soll, widerspricht dem das Widerstreben wider Gott; und sofern es von Gott abhängt, führt es die Entscheidung auf diesen zurück.[4] Oder wenn man mit dem andern bekannten Satz helfen will: der Glaube kann zwar nicht anders als durch die Einwirkung des göttlichen Geistes entstehen, der Mensch aber kann seinerseits diesen Einwirkungen widerstehen oder auch nicht — so führt das auch nicht weiter. Denn wie kommt es, daß die Einen widerstehen, die Andern aber nicht? Geschieht letzteres vermöge der göttlichen Hülfe, so wird jenes vermöge des Mangels derselben geschehen. Dann aber liegt es doch wieder an Gott. Sollte es dieß aber nicht, so müßte man im Menschen schon die Liebe zu Gott annehmen, die ihm doch das Bekenntniß abspricht.[5] Oder wie sollte des Menschen Widerstand größer und beharrlicher sein können als die göttliche Gnade, da jener doch nur eine endliche, diese eine unendliche Kraft ist?[6] Es gibt demnach „keine andere Wahl, als entweder mit der Lehre von der göttlichen Gnade auch die strenge Augustinische Lehre von der Gnadenwahl anzunehmen, oder mit Pelagius auch die Lehre von der Gnade aufzugeben.“[7]

Was Schleiermacher weiter ausführt, die Erwählungslehre zu begrün-

1) Theologische Zeitschrift, 1. Heft 1819. S. 1—119. — 2) S. 7. — 3) S. 12. — 4) S. 13. — 5) S. 15 ff. — 6) S. 20 f. — 7) S. 22.

den und zu rechtfertigen und den Begriff der Zulassung auf den des bestimmten Wollens zurückzuführen — das berührt uns hier weiter nicht. Es macht sich da sein pantheistischer Gottesbegriff geltend, vermöge dessen er nur einen Willen der Allmacht kennt, bei dem Wollen, Können und Thun oder Wirklichkeit zusammenfallen[1] und der ihn veranlaßt, die ganze Abhandlung mit dem Satze zu schließen: „Um es zuletzt mit Einem Worte zu sagen: hat Gott nicht alles vorherversehen, so kann er nichts vorherversehen haben.“[2] Eben damit hängt es zusammen, ob es gleich eine Verherrlichung der Gnade zu sein scheint, daß Schleiermacher am Ende „alles Todte belebt und alles Widerstrebende in die Einheit des Ganzen aufgenommen“ werden läßt.[3] Denn da der Rathschluß die ganze Menschheit zu seinem Inhalt hat[4], so muß er auch an der ganzen Menschheit seine Verwirklichung finden, so daß er demnach nur eben auf die „Ordnung“ geht, „in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Macht allmählig belebt wird“[5], je nach dem Maße als dem „zur geistigen Naturkraft gewordenen“ Geist Gottes Gefühl der Bedürftigkeit und Empfänglichkeit entgegenkommt[6], wo denn alle Einzelnen nur die Idee des Ganzen in allen seinen Abstufungen verwirklichen helfen.[7] Da nun aber ewige Verdammniß hierin keine nothwendige Stufe bildet und bilden kann, da jede Stufe, also auch die der Verdammniß, nur eine Entwicklungsstufe ist[8], so ist der Unterschied zwischen den gläubig und ungläubig Sterbenden nur der Unterschied zwischen der früheren und der späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied, welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maß nothwendig gegeben ist.[9]

Daß nun hiegegen Sartorius im Anhang seiner Schrift die Sache der lutherischen Lehre vertrat, war gerechtfertigt genug, wenn auch die Weise, wie er sie vertrat, nicht ebenso glücklich war. Denn den eigentlichen Irrthum und treibenden Gedanken seines Gegners — den physischen Gottesbegriff, der nur einen Machtwillen kennt — erkennt er nicht und wird daher desselben auch nicht mächtig. Um aber von der Lehre der lutherischen Kirche den Vorwurf der Inkonsequenz abzuwehren, beruft er sich auf die Freiheit, welche das Bekenntniß dem natürlichen Menschen gegenüber den äußerlichen Gnadenmitteln zuschreibe, so daß also dadurch die Bekehrung vom Menschen abhängig gemacht sei, ohne daß doch jener Gebrauch der Gnadenmittel schon an sich der Anfang der Bekehrung wäre.[10] Hievon hänge die Erwählung Gottes ab.[11] „Es kommt also auf die geringe Selbstthätigkeit dennoch

1) Vgl. S. 68 ff. — 2) S. 119. — 3) S. 107. — 4) S. 105. — 5) S. 88. 103. — 6) S. 103. 104. — 7) S. 105. 108. — 8) S. 112. — 9) S. 113. — 10) Die luth. Lehre vom Unvermögen u. s. w. S. 137 f. 144. — 11) S. 141.

sehr viel an."[1] Aber es ist hierauf schon sehr oft geantwortet worden, daß dieses bloß äußerliche Verhalten viel zu schwach sei, um das ganze Gewicht der ewigen Entscheidung eines Menschen zu tragen. Da die Frage nach den inneren sittlichen Motiven dieses Verhaltens unabweisbar ist, rekurrirt Sartorius selbst auf das, „auch in der verdorbenen menschlichen Natur zurückgebliebene Verlangen nach Erlösung."[2] Damit betritt er einen Gedankenkreis, von dem er sowohl sein Verhältniß zur Lehre des Bekenntnisses als seine Konsequenzen für die Frage nach dem Umfang der Gnade erst hätte darlegen müssen. Das sind aber eben die Gedanken, welche, wie wir sahen, sich aus der Lehre des Bekenntnisses je länger je mehr herausgearbeitet haben und auf welche denn auch bei der Erneuerung dieser Lehre das theologische Denken bald wieder geführt wurde.

Es war nicht zufällig, daß die sich erneuernde Theologie gerade unser Dogma sich zum Vorwurf nahm. Auch die Exegese richtete hierauf ihr Augenmerk. Die Bedeutung des Tholuck'schen Kommentars zum Römerbrief v. J. 1824, welcher die Erneuerung der Schriftauslegung signalisirt, beruht wesentlich hierauf. Es wiederholte sich damit nur, was schon früher geschehen. In allen großen Epochen der Entwicklung der Kirche — in Augustin's und in Luther's Tagen — war unser Dogma das Thema der Zeit gewesen. Auf der ethischen Grundlage, welche diese Lehre legt, mußte auch jetzt die Restauration der kirchlichen Lehre sich aufbauen. Die Aufgabe der Dogmatik war nun, die Lehre des kirchlichen Bekenntnisses so zu erneuern, daß sie damit zugleich den Ertrag der geschichtlichen Entwicklung der Theologie verwerthete. Sehen wir zu, wie die Dogmatik der neuen Zeit diese Aufgabe zu erfüllen suchte.

Zwei Strömungen gehen zuvörderst neben einander her: die eine hat ihren Ursprung in der philosophischen Schule, die andere im religiösen Gefühl. Daran schließt sich dann die im engeren Sinne kirchliche Dogmatik. Jene beiden werden repräsentirt durch Marheinecke und Schleiermacher; für die letztere dürfen wohl — indem wir uns auf unser Dogma beschränken — Sartorius, Thomasius und Philippi genannt werden. An diese Namen werden sich die Uebrigen, die wir zu berücksichtigen haben, leicht anschließen lassen.

Marheinecke's Grundlehren der christlichen Dogmatik vom Jahre 1819 waren ein erster Versuch, die Kirchenlehre mit den Mitteln des neuen wissenschaftlichen Geistes darzustellen. Marheinecke stand damals noch unter der Anregung, die von Schelling ausgegangen war und der Anschauung nahe, welche Daub in seinem Judas Ischarioth niedergelegt hatte. So war es ihm nicht schwer, ein Urböses anzunehmen, dessen Abfall von

1) S. 142. — 2) S. 149.

Gott darin bestand, daß dieser Geist „begehrte, absolut in sich selbst, d. h. hiemit außer Gott zu sein"[1], womit Marheinecke dem Irrthum Schellings zu entgehen suchte, das Böse irgendwie in Gott selbst hineinzulegen.[2] Denn nicht in Gott ist die Zweiheit der Prinzipe zu suchen und zu finden, „sondern im Menschen sind sie gegeben, einerseits das Wesen und der Urwille, von welchem er und sein Wille abhängig ist, und andrerseits die vom Ursein sich trennende Selbstheit, die Ichheit und der Eigenwille, der seine menschliche Natur mit sich verwickelt und befleckt."[3] Denn nicht an sich ist die Selbstheit böse, sondern sie wird es nur, indem sie von dem göttlichen Leben der Freiheit sich losreißt. Damit vertauschte der Mensch seine Freiheit, welche der Einklang seines Willens mit dem Göttlichen und das Göttliche im Menschen ist, mit dem bloßen Wahlvermögen, „dem das Gute mit dem Bösen gleich-gültig war."[4] Den Willen selbst und die Fähigkeit, ihm durch ein höheres Prinzip wiederum die Richtung auf das Gute geben zu lassen, hat er zwar nicht verloren, aber er hat die Freiheit des Willens in dem Sinne verloren, daß er sich von der Sünde nicht wieder befreien kann.[5] Mit dem Fall ist dem Menschen alle Erkenntniß des Wahren und alle Liebe des Guten zum Gewissen geworden, zu einem Erinnern und Mahnen an das göttliche Gesetz, und dieß „ist seitdem allein als das einzig Feste und Gewisseste übrig geblieben in allen Menschen, woran sich auch allein, wie jede mögliche Erkenntniß Gottes und der Wahrheit, so auch jede Besserung des Sünders anknüpfen läßt. Ohne Gewissen, sagt die deutsche Theologie, ist bloß Christus und der Teufel."[6] Dieses überführt uns aber von dem angebornen Hang zum Bösen, dessen Wesen darin besteht, daß der Mensch in sich selbst und nicht zugleich in Gott sein will. Und gerade, wer das Gute so thut und will, daß er dabei mit seinen Tugenden und seiner hohen autonomischen Natur sich selbst genügt, zeigt, daß er erst recht im Bösen befangen ist.[7] Unter der Herrschaft und Dienstbarkeit dieser Sünde steht denn vor der Bekehrung des Menschen die natürliche Geistesfähigkeit in übersinnlichen und die natürliche Freiheit in sittlichen Dingen.[8] Daraus folgt, daß alle wahre Regung der Religion im Menschen, in Erkenntniß und Liebe, eine Wirkung der göttlichen Gnade durch den Geist Gottes ist.[9] Die Fähigkeit und Empfänglichkeit hiefür ist der ganze Adel und die Würde des Menschen, die noch gebliebene und nie ganz erlöschende Spur seiner Aehnlichkeit mit Gott. In der Möglichkeit seiner Freiheit sind alle Keime des Göttlichen in seiner Natur begriffen und beschlossen.[10] Das wahre Sein des Menschen ist Vernunft, diese aber ist nichts andres als das Vernehmen Gottes, die Idee Gottes. So wird der Mensch zum Menschen,

1) S. 176. — 2) S. 179. 180. — 3) S. 180. — 4) S. 183. — 5) S. 184 f. — 6) S. 190. — 7) S. 193. — 8) S. 197. — 9) S. 392. 10) S. 394.

d. h. ein vernünftiges Wesen, sofern diese Idee in ihm lebendig und thätig ist. Kraft dieser Idee ist der Mensch in Gott und Gott in ihm. „Der Glaube ist die Seele deiner Seele, sagt der h. Augustin.“[1] Was er nun über diese Einwohnung und Wirkung des Geistes Gottes und seiner Gnade im Menschen sagt, welche an sich unmittelbar nur um des Menschen willen sich mannigfaltiger Mittel bedient[2], das lautet so, daß allgemeine natürliche und besondere heilsmäßige Gnadenwirkungen in einander übergehen[3], wie denn auch der Geist Gottes und des Menschen nicht genugsam von einander gesondert erscheinen: denn Gott in uns erkennt Gott.[4] Es ist der Geist der Philosophie, welcher die geschichtliche Besonderheit des Christenthums und seines thatsächlichen Verhältnisses von Gott und Mensch in Jesu Christo auflöst in die Allgemeinheit von Bewußtseinsverhältnissen des in Gott sich wissenden Menschen. Dadurch gewinnt unter seinen Händen die Kirchenlehre und der Augustinismus schließlich einen andern Sinn als der ihnen ursprünglich eignet.

Nach der strengsten Theorie zwar lautet es, wenn Marheineke sagt, daß der Mensch mit seiner sündhaften Natur und ihren Kräften das Gute so wenig vollbringen oder auch nur anfangen kann, daß er es nicht einmal begehren oder die dargebotene Gnade ergreifen, daß er, so lange er unwiedergeboren bleibt, aus sich und mit seiner Kraft durchaus nichts anderes als sündigen kann.[5] Eine Aenderung kann nur „durch den Geist dessen geschehen, in welchem die menschliche Natur ewig eins ist mit Gott.“[6] Dessen vorbereitender Gnade nun muß und kann der Mensch „nicht entgegenwirken“[7] — wobei freilich ungesagt bleibt, wie sich dieses Können vertrage mit jenem andern Nursündigenkönnen —. In Folge davon bewirkt dann die Gnade, daß des Menschen eigene Thätigkeit entsteht.[8] Das geschieht so, daß die Wirksamkeit des göttlichen Geistes an den unverlierbaren Funken des Lichts und Lebens im Menschen, an sein besseres Selbst, nicht an das, was er aus sich, sondern an das, was Gott ursprünglich aus ihm gemacht, anknüpft.[9] Aber wenn auch dieß Alles, so wie es lautet, angenommen werden könnte, so verliert es doch alsbald seinen Werth durch die Verwischung der Gränze zwischen der Heilsoffenbarung und dem natürlichen Verhältniß Gottes zu dem Menschen, in welchem letzteren nicht etwa bloß die Voraussetzung, sondern bereits der Anfang der Heilswirkung von jener gesehen wird. „Denn hat sich nicht auch schon vor seiner Menschwerdung der Sohn Gottes aller Menschen und Menschengeschlechter in irgend einem Maße er-

1) S. 397. — 2) S. 398 ff. — 3) Vgl. z. B. auch S. 412 f. die „Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen oder dem Leben und Wirken des göttlichen Geistes in allen Geistern.“ — 4) z. B. S. 406. — 5) S. 416. 417. — 6) S. 419. — 7) S. 420. — 8) S. 421. — 9) S. 425.

barmt und angenommen, und gab es nicht einzelne Christen auch schon vor Christo?"[1] So daß denn der Vorzug des Christenthums selbst am Ende eigentlich nur darin besteht, das was wesentlich allezeit und auch unabhängig von ihm dagewesen, zum Bewußtsein und so zur Vollendung zu bringen. Ist doch die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Grunde schon vor dem Faktum derselben gewesen, nur eben als ein den Völkern verborgenes Geheimniß, und kam nur durch das Faktum zur ganzen und vollen Wahrheit.[2] Und ebenso war das wesentliche ewige und innere Wort Gottes auch in der heidnischen Welt in den Seelen der Menschen; nur konnte es eben nur unvollkommen wirken, da es des entsprechenden geschriebenen Worts entbehrte, welches erst nach der Fleischwerdung des Wortes Gottes in lebendiger Analogie mit derselben entstehen konnte. „Diese in den geschichtlichen Offenbarungen Gottes gegründete Ungleichheit läßt sich jedoch durchaus nicht als absolut betrachten.[3]

Wie nun in Bezug auf die Offenbarung der Unterschied zwischen nichtchristlich und christlich nur dem Grade und dem Bewußtsein nach vorhanden ist, so ist es auch in Bezug auf die Erneuerung des Menschen. Dadurch aber wird die Wirkung der augustinischen Lehre, die Marh. vertritt, paralysirt. Denn wenn er mit der einen Hand die rechte Grundlage der christlichen Anschauung wiederherstellt, nimmt er dieser mit der andern Hand die Bedeutung und den Werth ihrer Besonderheit. Es ist — wie gesagt — der Geist der Philosophie, der das Faktum in die Idee übersetzen will und damit die Wirklichkeit dahingibt, um das Wesen zu gewinnen. Hier wirkt Schelling's Konstruktion des Christenthums, wie er dieselbe in seiner Methode des akademischen Studiums vollzieht, als nicht überwundene Macht der Anschauung fort.

Beides, den Gedanken von Gott als ein Denken Gottes in uns anzusehen, und die geschichtlichen Größen in Formen des Bewußtseins umzusetzen, bildete für Marheinecke den Uebergang zu seiner späteren von der hegelschen Philosophie beherrschten theologischen Denkweise, wie er sie in der Ausgabe seiner Dogmatik v. J. 1827 dargelegt hat und wie sie gemeinverständlicher in seinen Vorlesungen über das System der christlichen Dogmatik vom Jahre 1847 vorliegt.

Man sieht schon aus der äußeren Behandlung der Lehre von der Sünde — als einem in engstem Raum absolvirten Theil der Lehre von der Schöpfung[4] — wie sehr der nunmehr mit Betonung spekulativ sich nennenden Theologie das eigentlich ethische Interesse abhanden gekommen ist. Aus der einfachen Unmittelbarkeit des kindlichen Unschuldstadiums mußte das Selbstbewußtsein in den Unterschied von gut und bös eingehen, um zur

1) S. 431. — 2) S. 221. — 3) S. 473. — 4) 1827. S. 151—158.

Selbständigkeit zu kommen. Da ist nun dieß das Kranke an diesem Uebergang, daß der Geist aus der Selbständigkeit in die absolute Unabhängigkeit überging, welche der Verlust der wahren Selbständigkeit oder Freiheit ist. „Hierin geht die Einheit des Menschen mit Gott verloren und ist das Böse als das mit Gott entzweite Bewußtsein demnach das Nurmenschliche.“[1] Wir erkennen den bekannten logischen Prozeß dieser Schule, der nur eben zugleich ein ethischer sein soll. So werden dann auch die Realitäten der göttlichen Gnadenwirkung zu logischen Begriffsgrößen. Dieß ist in den späteren Vorlesungen zwar der Form nach einfacher, aber der Sache nach dasselbe. Wir erhalten durchgängig ein Quid pro quo. Ab und zu schlägt im markigen Gedankenausdruck der alte Geist noch durch, der sich an der Geschichte des Geisteslebens der Kirche gebildet hatte und einem ungeschichtlich gewordnen Geschlecht ihr Dollmetsch geworden war. Aber der logische Formalismus der hegelschen Dialektik hat Gewalt über ihn bekommen, so daß er seiner Magie immer wieder verfällt und sich von ihr Schemen statt der Realitäten des geschichtlichen Verhältnisses von Gott und Mensch unterschieben läßt. Die Theologie hat die vorübergehende Täuschung, an jener Philosophie das Wort der Versöhnung zwischen Glaube und Wissen zu haben, erkannt und von sich abgethan. Die hegel'sche Dogmatik Marheineckes ist so gut wie völlig wirkungslos geworden.

Hase hat, nicht abhängig von einem einzelnen philosophischen System, die philosophischen Elemente der Zeit überhaupt in sich aufgenommen und der Theologie dienstbar zu machen gesucht. In seiner (ersten) Schrift, des alten Pfarrers Testament 1824, hat er sein philosophisches Bekenntniß niedergelegt. Das Problem der Philosophie, wie Endliches aus dem Unendlichen hervorgehe und zu demselben sich verhalte, löst sich ihm durch das Eine Wort: die Liebe. Sie ist der rechte Grund in Gott[2], sie das Göttliche im Menschen, das ihn zu Gott zieht und mit Gott verbindet. Dieser Liebe, in welcher die endliche Kreatur in Freiheit nach dem Unendlichen strebt, ohne es jedoch zu erreichen, steht im Menschen gegenüber die Selbstsucht, in welcher der Mensch sich in sich selbst zurückzieht — der Quell aller Sünde.[3] Die Erklärung dieser Thatsache liegt darin, daß sich die Sinnlichkeit mit ihrer relativen Nothwendigkeit früher ausbildet als der Geist mit seiner relativen Freiheit. Aber verloren ist darum die relative Freiheit, also auch die Anlage zur Liebe des Unendlichen nicht völlig, da sie das Wesen des Menschen ist. Dieser Zug der menschlichen Natur zum Guten bezeichnet das Recht des Pelagianismus, das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit das des Supranaturalismus; Pelagius hat das sittliche, Augustinus das religiös christliche Interesse einseitig beach-

1) S. 153 f. 155. — 2) S. 212. — 3) Ev. prot. Dogmatik. 5. Aufl. 1860. S. 53 ff.

tet.[1] In der vollen Einheit beider liegt die Wahrheit. „Alles im religiösen Leben ist Gnade und Alles ist Freiheit d. h. die Freiheit selbst ist die große Gnadengabe, die Gnade ihr fortwährender Grund, ihre höchste Liebesgabe das Christenthum. Aber der religiösen Anschauung ist eigenthümlich, die Kraft, zumal für eine große Verpflichtung, der das eigne Vermögen sich nicht gewachsen fühlt, von göttlicher Gnade zu erbitten und ihr zu verdanken.“[2] Das würde also wohl heißen: die Lehre von den besonderen, übernatürlichen Gnadenwirkungen ist mehr fromm als wahr. Es ist Alles nur Streben des Menschen nach Gott, Christus dafür das unvergleichliche Vorbild und der Mittelpunkt aller im gleichen Streben zum großen Gottesreiche verbundenen edleren Geister. Das ist zwar nicht Rationalismus im gewöhnlichen, historischen Sinn; aber doch würde diese Anschauung anders als mit diesem Namen — das Wort in seinem Wesen gefaßt — schwerlich bezeichnet werden können. Durch seinen idealen nicht minder wie durch seinen historischen Sinn über den gewöhnlichen Rationalismus erhaben, ist es doch eben wesentlich nur dieses, was ihn von demselben unterscheidet. Denn was anders als der sittliche Adel der nach dem Ideal strebenden Seele ist es, was den Menschen frei machen soll von der Macht der Selbstsucht in ihm?[3] Aber der Christ weiß, daß auch sein edelstes Streben nicht frei ist von der Verderbniß der Sünde, also in sich unkräftig ist, ihn davon frei zu machen.

Auf die Thatsachen des frommen Bewußtseins baute Schleiermacher seine Glaubenslehre (1821; umgearbeitet 1830) auf. Er geht aus von dem Gegensatz des Gottesbewußtseins und des sinnlichen Bewußtseins im Menschen. Jenes sollte die Macht des inneren Lebens sein, welche alle Momente desselben beherrscht und durchdringt; in der That aber ist es durch das letztere gebunden. Nur in der religiösen Gemeinschaft, welche von Jesu Christo ausgegangen und in welcher der Anstoß lebendig fortwirkt, welchen dieser dem religiösen Leben der Menschheit gegeben, erfährt er eine Kräftigung, welche es von jener Hemmung befreit. Jenes ist der Stand der Sünde, dieses der Gnade[4]; dort herrscht das Fleisch d. h. die Gesammtheit der sogenannten niederen Seelenkräfte, hier der Geist[5] Da nun die Funktionen des niederen Lebens sich vor dem Geiste entwickeln, so gewinnt dadurch das Fleisch einen Vorsprung und ein Uebergewicht[6], ohne daß aber dadurch die ursprüngliche Vollkommenheit im Menschen ganz aufgehoben würde; denn wenn wir auch ein böses Gewissen haben, so haben wir doch wenigstens ein Gewissen d. h. die Forderung einer Zusammenstimmung mit dem Gottesbewußtsein.[7] Aber dieses ist, wie es einmal ist, an sich unfähig, diese Zusammenstimmung her-

1) S. 84. — 2) S. 295. — 3) Vgl. Hase's Rede: die Entwicklung des Protestantismus 1855 S. 21 ff. — 4) 1830. 1. Th. §. 63 ff. S. 383 ff. — 5) §. 66, S. 398 f. — 6) §. 67. S. 400 ff. — 7) §. 68. S. 405 f.

vorzurufen; vielmehr müssen wir Alles, was in unsren Zuständen nicht Sünde ist, nur unsrem Antheil an der Erlösung zuschreiben und diese allein für Das anerkennen, wodurch jene Unfähigkeit aufgehoben werden kann. Nur die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen, ist die unnachläßliche Bedingung aller Wirksamkeit derselben, so daß also in diesem Sinne ein Mitwirken, wenn man jenes einen Anfang der Mitwirkung nennen will, zuzugeben wäre, was aber doch eigentlich kein Mitwirken, sondern nur ein sich der Wirkung Hingeben ist.[1] Nur ist jene Unfähigkeit der Selbstthätigkeit auf das einzuschränken, was die christliche Frömmigkeit allein für gut im eigentlichsten Sinne anerkennt, während es daneben einen Gegensatz des Löblichen und Tadelnswürdigen gibt, welcher nicht vom Verhältniß des Menschen zur Erlösung abhängt, sondern dem Gebiet der bürgerlichen Gerechtigkeit — im weiteren Sinn — angehört.[2] Wenn nun auch das Gottesbewußtsein vorher in einzelnen Impulsen und Anstößen sich äußert, so geschieht es doch erst durch die Einwirkung des von Jesu Christo ausgegangenen religiösen Gemeinlebens, daß es in zusammenhängender Weise das Leben religiös bestimmt und so den Menschen zu einer religiösen Persönlichkeit in neuem Sinne macht.[3]

Diese Erregungen, welche vom Einfluß des christlichen Gesammtlebens ausgehen, schreiben wir der zuvorkommenden oder vorbereitenden göttlichen Gnade zu.[4] In diesen Einwirkungen vergegenwärtigt sich dem Bewußtsein innerlich der geschichtliche Christus, so daß sie auf diesen zurückzuführen und demnach als übernatürlich zu bezeichnen sind, sofern sie auf dem Sein Gottes in der Person Christi beruhen und von diesem auch wirklich ausgehen.[5] Die entscheidende Einwirkung, die zur Bekehrung selbst führt, hat die vorbereitende Wirkung der Gnade zur Voraussetzung, und diese wieder, als erste Anfänge der Lebendigkeit im Menschen, das nie ganz erloschene Verlangen nach der Gemeinschaft mit Gott, welches mit zur ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur gehört, aber selbst keine That, sondern nur das Vorgefühl der göttlichen That ist und an sich, sofern es nicht zur bestimmenden Kraft erhoben wird, nicht den Gegensatz zwischen Natur und Gnade bildet.[6]

So sucht sich Schleiermacher möglichst den kirchlichen Bestimmungen anzuschließen und weist nur den truncus et lapis ab als „eine der menschlichen Natur nicht angemessene Passivität." Aber es ist doch bei ihm wesentlich anders gemeint. Daß er synergistisch lehrt — denn es ist doch nur die gebundene höhere Natur des Menschen, die zur freien und beherrschenden Selbstthätigkeit entbunden wird — wäre das Geringere. Aber es ist eine andere

1) §. 70. S. 413. 415. — 2) S. 416. — 3) 2. Th. §. 106. S. 176 f. — 4) §. 108. S. 191. — 5) S. 202. — 6) S. 206. 207.

Sünde und eine andere Gnade als welche die Kirche lehrt. Jene ist ein Ursprüngliches, von der Sinnlichkeit menschlicher Natur Untrennbares, zu den Bedingungen unsrer Existenzstufe Gehöriges, das nur künstlich zur Schuld erhoben wird. Diese ist nicht eine persönliche Wirkung, die vom Herzen Gottes oder Christi ausgeht, sondern eine bewußtlos wirkende Kraft, deren Anregung der Mensch dadurch erfährt, daß er eben auch als Religiöser der menschlichen Gesellschaft angehört. Wie dieß aber keine übernatürliche Gnadenwirkung im eigentlichen Sinne, sondern nur die Macht des religiösen Geistes ist, der eben zum geistigen Gesammtleben der Menschheit gehört, so kommt es dem entsprechend auch nur zu Stufenunterschieden, aber nicht zu spezifischen. Wie in Christus so auch im Christen kommt nur das ursprünglich Angelegte zur Vollendung. In diesem Begriffe geht der der Erlösung auf.

Aber indem die an ihn sich anschließende Theologie seine Gedanken mehr in das wirklich Biblische und Kirchliche übersetzte, ist es durch seinen Einfluß geschehen, daß in derselben wenigstens die synergistische Denkweise herrschend wurde. Allerdings nur angedeutet ist dieß bei Nitzsch. Denn er läßt es sich mehr angelegen sein, die Lehre der Kirche von der Verderbniß des Willens der Natur, der auch durch die einzelnen besseren „Wollungen" nicht verändert[1], auch durch das Gesetz nur bis zur Sehnsucht nach Erlösung gebracht wird[2], gegen die pelagianisirende Ansicht zu vertheidigen, als sie zu korrigiren, und verweist für das letztere nur auf Steudels Glaubenslehre und Abhandlung[3], über deren synergistische Anschauung früher gesprochen worden. Auch in der Lehre vom Glauben betont er mehr im Allgemeinen, daß er zugleich ein durch Gottes Wirken bedingtes freies Gehorsamsverhalten, ein ἔργον des Menschen nach Joh. 6, 29 sein müsse, als daß er auf das „Wahre an synergistischen Lehren von der Freiheit des Willens" näher einginge. „Jeder Gläubige ist dazu erweckt worden zu glauben, und doch nur in dem Maße dadurch dem Heile nahe gekommen oder desselben theilhaftig geworden, als er sich dazu erwecken ließ und bereit hielt."[4]

Es ist der theologischen Richtung welcher Nitzsch angehört eigenthümlich, im ganzen Gebiete der göttlichen Heilsbewirkung und Heilsaneignung stets auf die sittliche Vermittlung zu dringen, wie sie durch die sittliche Natur des Menschen gefordert werde. Man nennt das etwa auch das melanchthonische Element der neueren Theologie. Und es hat allerdings ein Recht, Anerkennung zu fordern. Denn diese ethische Empfindlichkeit, wie ich es nennen möchte, die uns Allen im Unterschied von der früheren Zeit eignet, so daß wir uns ihrer gar nicht entledigen können, vertritt eine Wahrheit, welcher

1) System §. 106. — 2) §. 108. — 3) §. 114. — 4) §. 144.

das theologische Denken der Gegenwart sich nicht entziehen darf. Von diesem Gesichtspunkt aus korrigirt, oder wenigstens ergänzt Nitzsch in seiner protestantischen Beantwortung der Symbolik Möhlers 1835 die Bestimmungen der Konkordienformel. Es sei zwar ganz in der Ordnung gewesen, daß diese zuerst die absolute Betrachtung der Unfähigkeit oder der reinen leidentlichen Empfänglichkeit gesichert habe. Aber darauf müsse dann die „relativische" Betrachtung des natürlichen Menschen in seinem Verhältnisse zum Werke der Gnade gegründet werden[1]: wie nämlich der natürliche Mensch auch vermöge, aus seinem ganzen sündigen Zustande herauszustreben und sich gegen die berufende Gnade nicht bloß widerstrebend sondern auch annehmend u. s. w. zu verhalten, so daß sich eine aktive Empfänglichkeit, ein trahi velle und in dieser Beziehung ein se applicare ad gratiam ergebe.[2] Darin lasse es die Konkordienformel fehlen, indem sie in ängstlicher Abwehr melanchthon'scher Vermittlungen einen voreiligen Abschluß der Entwicklung, eine Präklusion der melanchthonischen Richtung beabsichtigt.[3]

Allerdings leistet die Konkordienformel nicht was Nitzsch fordert; aber wir überzeugten uns, daß sie es auch nicht verhindert.

Dieß werden wir auch der Kritik entgegenstellen müssen, welche Julius Müller zu wiederholten Malen an den Bestimmungen der Konkordienformel über Freiheit und Gnade geübt hat. Wenn dieses Bekenntniß — führt er in seiner Lehre von der Sünde aus —[4] der prädestinatianischen Konsequenz ihres Vordersatzes, daß die im Glauben bestehende Bedingung der göttlichen Erwählung von Gott selbst gewirkt werde, durch die Verweisung auf das Gnadenmittel des Wortes ausweichen wolle, so müsse von demselben zugestanden werden, „daß der Mensch vor seiner Bekehrung und vor der Wirksamkeit der göttlichen Gnade in seinem Innern eines Zugs und Verlangens nach den ewigen Gütern, die das Wort darbietet, fähig sein müsse. Denn was sonst als ein solches Verlangen soll ihn denn bewegen können, sich um das göttliche Wort zu kümmern? Und unter dieser Voraussetzung läßt sich auch einsehn, wie Alle denen das göttliche Wort sich darbietet, des darin verkündigten Heils nur durch eigne Verschuldung, nämlich durch Unterdrückung jenes Zuges, verlustig gehen können." Das sind Sätze, welche, wenn irgendwelche, Resultat der bisherigen Entwicklung unsres Dogmas und auch so ziemlich von allen neueren lutherischen Theologen adoptirt sind. Fraglich ist nur, ob, wie Müller fortfährt, sich die Bestimmungen der Konkordienformel dann eine Einschränkung im Sinn und Geist des Melanchthon'schen Synergismus, den sie verwerfen, gefallen lassen müssen, wenn er gleich oder vielmehr, eben weil er an diesem Synergismus, den er fordert, alles eigentlich Synergistische negirt und nur die im Verlangen liegende Em-

1) S. 89. 90. — 2) S. 94. — 3) S. 98. — 4) II Bd. 4. Ausg. 1858 S. 306 ff.

pfänglichkeit übrig läßt. Denn die synergistische Frage ging ja nicht auf diesen allgemein religiös-sittlichen Vorbereitungsstand, sondern auf die bestimmte positive Selbstthätigkeit in der Bekehrung. Gewiß, wenn man vom Gebrauch des Gnadenmittels jedes innerliche Motiv negirt, so daß er in keinem inneren Verhältniß zu dem dargebotenen Gute steht, so kann dieser Punkt jene Last des hierauf sich gründenden göttlichen Rathschlusses nicht tragen. Es ist nicht genug, für die verschiedenen Lebensstadien des Menschen nur die Identität seiner Natur im metaphysischen Sinne festzuhalten, man muß auch seine Identität als eines sittlichen Wesens fordern, man muß einen inneren Anknüpfungspunkt für die Erneuerung im natürlichen Menschen annehmen; man darf die sittliche Wirklichkeit desselben nicht bloß im Widerstreben aufgehen lassen; man darf die innere Bedingung, an welche der Erfolg des Wortes und seiner Wirksamkeit geknüpft ist, nicht bloß negativ bestimmen, kurz man muß eine Empfänglichkeit des menschlichen Herzens für die Wirkungen der Gnade annehmen, welche über die Gränzen der capacitas mere passiva hinausgeht. Das sind lauter Sätze Müllers[1], deren Zugeständniß man sich kaum wird entziehen können. Er hat sie in seiner Schrift über die Union[2] und in seiner Abhandlung über das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes[3] wiederholt.

Aber er bringt diese Sätze in unmittelbaren Zusammenhang mit anderen, die nicht ohne Weiteres damit gegeben sind. Denn wenn man auch anerkennt, daß im natürlichen Menschen dem Widerstreben gegen die Gnade ein Zug und Verlangen nach Gott und den ewigen Gütern gegenüberstehe, so folgt daraus noch nicht, daß es die Obmacht dieses Zuges über jenes Widerstreben ist, welches der berufenden und wirkenden Gnade im Menschen zum Sieg verhilft, sondern jenes Verlangen kann immer noch ein ohnmächtiges bleiben, so daß erst die Gnade es ist, welche ein wirkliches und wirksames Wollen ihrer selbst im Menschen hervorrufen muß. Jenes aber ist die Meinung, die Müller an jenen drei Orten vorträgt. Denn er lehrt nicht bloß, daß „die sittliche Freiheit, das Vermögen dem höheren Zuge in unsrer Natur zu folgen, nicht vernichtet sei“[4], sondern auf Grund derselben schreibt er auch dem natürlichen Menschen die Möglichkeit eines selbständigen und selbstthätigen Verhaltens zu den Wirkungen der Gnade zu[5], durch welches aufnehmende Verhalten alle göttliche Gnadenwirkung im Innern des Menschen erst bedingt sei.[6] Auf das Entschiedendste bekämpft er die Meinung, daß sich ein Punkt finden lasse, wo die Gnade wirkend oder mittheilend sei,

1) S. 312 ff. — 2) 1854. S. 209 ff. — 3) 2. Art. Stud. u. Krit. 1856, 3. Heft S. 546. — 4) Lehre von der Sünde II, 317. — 5) Union S. 212. — 6) St. u. Krit. 1856, 3 S. 553.

ohne daß dieß durch eine aneignende Funktion im Menschen bedingt wäre d. h. wo Gott den Menschen nicht als persönliches Wesen behandle.[1] Aber gibt es nicht Momente, wo der Mensch nur ein Ergriffener, ein Erschütterter ist und nicht zugleich auch ein aktiv Aneignender? Es werden Bewegungen in uns hervorgerufen ohne unsre Zustimmung, aber diese Bewegungen haben dann freilich die Art an sich, daß sie an unsern Willen die thatsächliche Forderung stellen, auf sie einzugehen. Daraus, daß dieselben über einen kommen, ohne daß man sich ihnen entziehen kann, folgt nimmermehr, wie Müller meint, daß sie „unwiderstehlich" seien.[2] Diesen Unterschied zwischen motus inevitabiles und irresistibiles haben schon unsre alten Dogmatiker zur Genüge zurechtgestellt.

Die angeführten Erörterungen Müller's dürfen wir als das Programm der herrschenden neueren Theologie, der sogenannten Vermittlungstheologie, über unsre Frage ansehen.

Aber auch Martensen, der dieser nicht angehört, steht nicht anders als Müller. Der Sünde steht im Menschen das gute Prinzip gegenüber, welches gegen jene reagirt.[3] Zwar der wirkliche Wille, selbst in seinen edelsten Aeußerungen, ist außerhalb des Umkreises der Erlösung in weltliche Zwecke verloren, und der natürliche Mensch ist, selbst in seiner höchsten und geistigsten Thätigkeit, nur ein Weltmensch, nicht ein Gottesmensch.[4] Aber doch „bewegt sich die Natur der Gnade entgegen wie die Pflanze, welche sich nach dem Lichte zuneigt, denn unauslöschlich ist in der sündhaften Menschennatur der Trieb nach dem Reiche Gottes". „Und wiederum bewegt sich die Gnade der Natur entgegen" u. s. w.[5] „Es ist die immanente Gnade in der gefallenen Menschennatur, daß die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben, sich ihr öffnen kann, wie die Blume, die sich dem Strahl der Sonne öffnet."[6] „Das Falsche im Synergismus bestand darin, daß er dem subjektiven Willen einen positiven Antheil an dem Bekehrungswerke zuschrieb, während doch die Gnade die Quelle aller Produktivität ist. Denn selbst wenn der Mensch sich nur hingibt, von der Gnade sich ziehen läßt, so liegt diese Kraft der Hingabe nicht in dem nackten natürlichen Willen als solchem, sondern in der wesentlichen Freiheit d. h. in der anerschaffenen Gnade, welche in dem natürlichen Willen zum Durchbruch kommt. In diesem Sinne hat die lutherische Orthodoxie Recht, wenn dieselbe behauptet, daß der menschliche Wille d. h. der nackte natürliche Wille nur Kraft habe zu widerstehen, nicht aber der Gnade sich hinzugeben. Denn wenn er sich hingibt, so thut er es kraft des inneren Gottesfunkens, der — als die Gnade in der Natur bezeichnet werden muß."[7]

1) A. a. O. S. 547—554. — 2) S. 552. — 3) Die christl. Dogmatik. Autoris. deutsche Ausgabe. Schlawitz 1856. §. 93. S. 159. — 4) §. 94. S. 164. — 5) §. 199. S. 330 f. — 6) §. 204. S. 335 f. — 7) S. 336.

Das ist jene „babylonische Sprachverwirrung“, gegen welche Müller in scharfen Worten eiferte, welche mit dem Sprachgebrauch des Pelagius die Gnade auch auf das durch die Schöpfung Gesetzte übertrage, statt sie in dem Gebiete der Geschichte seit der Sünde zu finden: „Wenn nichts weiter behauptet werden soll, als dieß, daß aus der abstrakten, also von Gott und seinem Willen abgewandten Natürlichkeit des Menschen schlechterdings nichts Gutes zu entspringen vermag, oder daß das Fleisch und was von ihm herkommt nicht zugleich ein Herausstreben des natürlichen Menschen aus seinem sündigen Zustande sein kann, so versteht sich dieß so sehr von selbst, daß selbst der entschiedenste Pelagianismus es zugeben kann, ohne sich selbst im Geringsten aufzugeben.“ [1] In solchem pelagianischen Sinne nun zwar ist es von Martensen nicht gemeint, wenn er den Gränzunterschied von Natur und Gnade verwischt, aber im synergistischen, und zwar in einem synergistischen, der wenigstens in seinem Ausdruck unvorsichtiger ist als Müller.

Im Unterschied hievon sucht Sartorius die altkirchliche Lehre in ihrer vollen Bestimmtheit zu vertreten. Was er bereits 1821 geltend gemacht, führte er in seinen Beiträgen zur Apologie der Augsburgischen Confession [2] und besonders in seiner Lehre von der heiligen Liebe [3] des Weiteren aus; und in seiner letzten Schrift Soli deo gloria! Vergleichende Würdigung evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Lehre [4], kommt er wieder darauf zurück. Von Anfang an ist es das Bewußtsein, daß durch den Rationalismus die Frage des Pelagianismus und Augustinismus erneuert worden sei, was seine Arbeiten bestimmt. Das veranlaßt ihn den Accent mehr auf die Gegensätze zu legen als die Vermittlungen aufzusuchen. Darin liegt aber auch das dogmatisch nicht Ausreichende seiner Untersuchungen. Mit vollem Rechte betont er auf das Nachdrücklichste, wie schon in seiner ersten Schrift, den wahren Begriff der Sittlichkeit als des inneren ethischen habitus des Menschen, des Herzens dem die Liebe zu Gott die Seele seines inneren Lebens ist, während das erzwungene Thun bei innerem Widerstreben keinen sittlichen Werth habe, und um so weniger je mehr Zwang und Kampf u. s. w. dabei stattfinde. [5] Aus diesem persönlichen Charakter aller Sittlichkeit folge dann weiter, daß der Mensch niemals sich in einem sittlich gleichgültigen Zustande befinde, also auch seine Werke entweder rein oder unrein, gut oder schlecht seien. [6] Auf Grund dieser Prämissen formulirt er die Frage nach dem freien Willen dahin, ob der Wille des sündigen Menschen durch einen Akt seiner selbst das liebeleere Herz mit der Liebe erfüllen könne, die das Gesetz erfüllt. [7] Da dieß nicht möglich, so bleibt demnach ohne die erneuernde

1) J. Müller Lehre von der Sünde II, 321. — 2) 1830. 2. Aufl. 1853. S. 93—190.. — 3) 1. Abth. 1840. S. 165—194. — 4) 1859. S. 90—124. — 5) Beiträge S. 125 ff. — 6) Beiträge S. 145. — 7) Lehre v. d. heil. Liebe I, 165.

Gnade Jesu Christi Alles beim Alten und wechselt nur eine Form der Selbstsucht mit der andern.[1] Denn seine Handlungen zwar hat der Mensch in seiner Hand, aber nicht sein Herz; sondern wie er ist, so ist er und so will er.[2] Aber ist darum dem natürlichen Menschen nichts weiter möglich als die justitia civilis oder operum, die nur in Handlungen besteht?[3] Sartorius spricht von einem Stand unter dem Gesetz, der zwar die Liebe nicht erzeugt, sondern Pein hat, aber doch „ein Wollen der Gerechtigkeit, ein Sehnen nach derselben" hervorrufen kann, ohne freilich mit dem Hunger auch die Sättigung zu verleihen.[4] Ist dieser Stand, welcher doch außer den Gränzen der justitia operum liegt, nur im Offenbarungsgebiet möglich? Auf diese Frage finden wir bei ihm keine deutliche Antwort. Ebensowenig auf die andere, wie diese Möglichkeit des Gefühls der Leere, welches empfänglich macht für die göttliche Fülle, sich vertrage mit der Thatsache, welche Sartorius nachdrücklich betont, daß der Mensch eine Lebenseinheit sei, also nicht ein guter Rest od. dgl. von der allgemeinen Verderbniß isolirt werden dürfe — in welcher Verkennung des nihil sanum nihil incorruptum der Irrthum des Semipelagianismus bestehe —, während doch zugleich jene Empfänglichkeit „etwas Gutes" ist.[5] Diese sowohl negative als positive Empfänglichkeit — Gefühl des Mangels, wie Verlangen nach Erfüllung — ist unfraglich mehr als die capacitas passiva des Bekenntnisses, welche mit der persönlichen, nicht dinglichen Natur des Menschen zusammenfällt, und ihre Regsamkeit und Lebendigkeit etwas anderes als eine justitia operum oder civilis, trotz der Weitschaft die ihr Sartorius zu geben suchte.[6] So wird Sartorius, so enge er sich in den Gränzen der Bestimmungen des Bekenntnisses halten will, doch über dieselben hinausgedrängt.

Dagegen sucht Thomasius mit Bewußtsein eine Erweiterung und Vermittlung des bekenntnißmäßigen Dogmas. Schon in seiner Schrift: das Bekenntniß der evang.-luth. Kirche in der Konsequenz seines Prinzips 1848 hatte er nicht nur die Flacianische Vergleichung des Menschen mit einem Klotz u. s. w. in der Konkordienformel als mißdeutlich preisgegeben, sondern — und das mit stärkerer Betonung — darauf hingewiesen, daß die erlösende Gnade auch auf heidnischem Gebiet eine Verschiedenheit größerer oder geringerer Geneigtheit vorfinde — eine Thatsache der Erfahrung, welche sich aus der in der Konkordienformel gegebenen Beschreibung des natürlichen Menschen so wenig erklären lasse, daß daraus eher das Gegentheil zu folgen scheine, nämlich die gleiche Abgeneigtheit Aller gegen das Evangelium. Die Lösung dieses Problems anzudeuten, weist er hin auf die allgemeine Weltre-

1) A. a. O. S. 169 f. — 2) S. 171 ff. — 3) S. 172. Soli deo gloria! S. 121. — 4) Lehre v. d. heil. Liebe I S. 179. — 5) S. 183 ff. — 6) Soli deo gloria! S. 106.

gierung und die göttliche Einwirkung auf das Gewissen im Zusammenhang mit der äußeren Lebensführung, wodurch eine verschiedene innere Stellung zu Gott bedingt sei.[1]

Dieser Gedanke liegt dann auch seinen Ausführungen in seiner Christologie oder Dogmatik zu Grunde. Die in der vernünftigen Natur des sündigen Menschen liegende capacitas passiva ist an sich nur formale Empfänglichkeit, bloße Bestimmbarkeit durch die Gnade, vermöge deren allein es der Mensch nicht einmal zu einer wirklichen Receptivität, geschweige zu einer Präparation auf die Gemeinschaft mit Gott bringen kann.[2] Die wirkliche Lebensbewegung ist durch die gottwidrig gewordene Sinnesrichtung bestimmt, so daß in der Selbstbestimmung des Menschen keine Möglichkeit der Aenderung liegt. Nur kann er vermöge jener Selbstbestimmung, welche die Möglichkeit des Auchanderskönnens ist, in einzelnen Fällen und auf einzelnen Gebieten des Lebens dem ungöttlichen Impuls widerstehn und seinem Thun eine äußere Konformität mit dem göttlichen Gesetz geben, wodurch es den Charakter des relativ Guten gewinnt, ohne aber der Idee des Guten zu entsprechen, weil es nicht aus der reinen Liebe zu Gott hervorgeht.[3] Doch aber zeigt dieß, daß dem ungöttlichen Impuls andre, bessere Impulse gegenüberstehen. Denn „die Wurzeln auch der äußerlichen Akte reichen bis in die innersten Tiefen des Lebens hinab und verflechten sich dort mit dem verborgenen Getriebe der Neigungen des Herzens“, so daß man also mit der bloßen Unterscheidung zwischen einem rein sittlichen und einem bloß bürgerlichen Gebiet hier nicht ausreicht.[4] Dennoch will Thomasius nichts davon wissen, daß man dem sündigen Menschen an sich noch ein gutes Element zuschreibe — wie J. Müller und Martensen — das durch die bekehrende Gnade dann nur erweckt und belebt wird. Das wäre ein Rückfall auf die Bahn des Semipelagianismus.[5] Er schlägt den andren Ausweg ein, daß er den Menschen an sich, in seiner reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung, wie er in der Erfahrung gar nicht existirt, absondert von den göttlichen Gnadenwirkungen, wie sie auch auf dem heidnischen Gebiete vorkommen.[6] Das heißt: der homo naturalis ist ein Abstraktum. Aber das ist freilich, wenn ich recht sehe, nicht die Meinung des Bekenntnisses. Und es fragt sich, was man zur reinen Natürlichkeit und was zur Gnadenwirkung rechne. Denn diese Unterscheidung kann unter Umständen doppelschneidig werden.

Das Problem selbst ist nicht zu umgehn. Denn die sittliche Verschiedenheit auf dem natürlichen Gebiet und ihre Unerklärbarkeit aus dem Bekenntniß ist ebenso gewiß wie das andere, daß die Tugenden der Heiden nicht

---

1) S. 143—145. — 2) Christi Person und Werk. Darstellung der ev.-luth. Dogmatik. 2. Aufl. I, 369. — 3) S. 370 f. — 4) S. 372. — 5) S. 441. — 6) S. 443.

ohne Weiteres als splendida vitia zu bezeichnen, sondern in gewissem Sinne den ἔργα τοῦ νόμου zuzuzählen seien.[1] Man muß das nicht um des Dogmas willen um jeden Preis verneinen wollen; denn man muß nicht die Thatsachen vom Dogma aus, sondern dieses von jenen aus bestimmen.

Um beide Momente, jene Thatsachen und das Dogma, mit einander zu vermitteln, erinnert Thomasius einerseits an das Gewissen, durch welches sich ein Lebensverkehr Gottes mit dem Menschen vollziehe, obwohl kein Liebesverein herstelle[2], andrerseits an die Gnadenwirkungen, mit denen die gesammte göttliche Weltregierung durchzogen sei. Denn die Strafe selbst, unter welche Gott den Menschen gestellt, ist eine Reaktion der Gnade gegen die Sünde[3], und das scheinbare Sichselbstüberlassen der Völker eine verborgene göttliche Pädagogie.[4] So konnten sich verschiedene sittliche Standpunkte und Dispositionen Einzelner wie ganzer Völker bilden, je nach dem Verhalten gegen die göttliche Manifestation im Gewissen und in der Lebensführung. Aber das ist Alles auf der einen Seite nur ein verschiedener Stand innerhalb des natürlichen Lebensgebiets, auf der andern immer schon vermittelt durch göttliche Gnadeneinwirkung, von welcher der Impuls zu dem Bessern, zu dessen Suchen der Mensch bestimmt ist, ausgeht.[5] Besonders öffnet uns Ap.-Gesch. 17, 24 ff. „den Blick in eine göttliche Pädagogie, welche sich von außen durch die Leitung der Weltgeschichte, von innen durch die Immanenz Gottes in der Menschheit vermittelt und die Anbahnung eines persönlichen Verhältnisses mit ihm zum Zwecke hat.“[6] „Gelang es der göttlichen Pädagogie auch nicht, ein bewußtes Suchen zu wecken, ein unbewußtes Hinstreben nach dem Heile hat sie doch erzeugt; ließ sich auch die Masse nicht bewegen, einzelne Gemüther haben sich doch ziehen lassen.“ „Ich fürchte nicht, die Gränze zwischen Natur und Gnade verrückt zu haben, wenn ich auch für dieses Gebiet eine Art von gratia praeveniens annehme, die ich von der gratia Sp. s. applicatrix genau unterscheide.“[7]

Unsre geschichtliche Darstellung hat die dogmengeschichtliche Berechtigung zu dem Allen nachgewiesen. Aber ausreichen wird diese Provokation auf die gratia praeveniens im natürlichen Lebensgebiete nicht. Denn da diese doch nur eine excitirende, nicht eine schaffende ist, so muß etwas da sein, was sie excitirt. Und so scheint Thomasius' Gedanke den Satz Müller's und Martensen's von der höheren Natur im Menschen zu fordern, die zur Thätigkeit erweckt werden müsse.

Eine weitere Frage ist dann, wie sich diese Disposition verhalte zur be-

---

1) S. 446. Sartorius hat die Bezeichnung als spendida vitia noch zu rechtfertigen gesucht aber wie mich dünkt unzureichend und vergeblich in seinem Soli deo gloria! S. 115. — 2) S. 359. — 3) S. 464. — 4) S. 466. — 5) S. 467. 6) S. 475. — 7) S. 476.

kehrenden Wirksamkeit der Gnade und zur Ueberwindung des Widerstandes, welcher der bekehrenden Gnade im Menschen entgegentritt, und in wieweit eine solche Disposition nöthig sei, wenn es zu einem erfolgreichen Wirken der bekehrenden Gnade kommen soll. Auf diese Fragen hat, so viel ich sehe, Thomasius weniger Rücksicht genommen als es nöthig sein wird, wenn beide Lehrstücke, das von jener gratia praeveniens und das von der gratia applicatrix, innerlich in Beziehung und Zusammmenhang mit einander gesetzt werden sollen. Denn wenn er den Vorgang der Bekehrung selbst darlegen will, läßt er nur die rein formale capacitas passiva oder aptitudo naturalis vom berufenden Worte vorgefunden werden, ohne auf jene andren Dispositionen und ihr Verhältniß zur Berufung Rücksicht zu nehmen.[1]

Mit Recht hält er Müller's Instanzen gegen die Inkonsequenz des lutherischen Dogmas entgegen, daß die, welche aus demselben die absolute Prädestination folgern und deßhalb, um diese zu vermeiden, jenes abschwächen zu müssen glauben, den Unterschied zwischen dem Ergriffenwerden von der Gnade und der eigentlichen Entscheidung für das Heil übersehen. Jenes geschieht ohne des Menschen Zuthun, dieses ist sein selbstthätiges Verhalten, welches aber erst durch jenes möglich gemacht ist.[2] Jenes ist nöthig, wenn es zu diesem kommen soll, denn die allgemeine Bezeugung Gottes im Gewissen und in der Geschichte, die Alle erfahren, kann kein Ersatz dafür sein, weil sie nicht über den Bereich der alten Menschheit hinaus zu dem einigen Mittler führt; obgleich wir nicht nachweisen können, daß und wie die bekehrende Berufung, deren Universalität wir doch behaupten müssen, auch wirklich Allen zu Theil werde.[3] Bei der Lehre von der bekehrenden Berufung selbst nun kommt alles darauf an zu zeigen, wie im Menschen ein aneignendes Verhalten gewirkt werde ohne Aufhebung seiner Selbstbestimmung, welche bis dahin von der Sünde bestimmt war. Diese Frage beantwortet sich von der Erkenntniß aus, daß das Wort eine Wirkung auf das persönliche Denken und Wollen des Menschen übe, der er sich gar nicht entziehen kann. Dadurch wird die bloße Bestimmbarkeit zur wirklichen Empfänglichkeit erhoben und die Möglichkeit einer Entscheidung für das Heil hergestellt.[4] Dieß ist allerdings der Punkt, erwidert er gegen J. Müller, wo ein aufnehmendes Verhalten des Menschen noch nicht stattfindet, sondern erst in ihm gewirkt wird.[5]

Wie wenig diesen Punkt zu finden, bloß „ein Bemühen neuerer lutherischer Theologen" sei, wie J. Müller behauptet, sondern die darin ausgesprochene Anschauung die in der lutherischen Theologie durchgängig herrschende, davon haben wir uns in der Geschichte der Lehre zur Genüge überzeugt.

1) III, 1. 2. Aufl. §. 68. S. 465 f. — 2) I, 445. — 3) III, 1. §. 67. S. 456. — 4) S. 466. 467 ff. — 5) S. 474 f.

Ich muß diese Darstellung von Thomasius als die erwogenste aller bisherigen bezeichnen. Und an sie schließt sich auch zumeist an, was von anderen Lutheranern darüber aufgestellt worden.

Nicht bloß Stahl in seinem Buch über die lutherische Kirche und die Union bezeichnet es als einen Mangel wissenschaftlicher Darstellung, daß die Konkordienformel das Verhalten des Menschen während und nach der Bekehrung in so schroffen Gegensatz stelle, und schreibt dem Menschen vor der Bekehrung zwar nicht Erkenntniß und Begierde des wahren Heils, aber doch ein Bewußtsein der Gottesverlassenheit und ein Verlangen des Friedens mit Gott zu.[1] Auch Harleß in seiner Ethik weist nach, wie es zum neuen Lebensstande nicht komme, ohne daß die Bewegung, die vom Geiste Gottes ausgehe, zur eigenen Bewegung des Menschen werde; und dieses freibewußte hinnehmende Verhalten des Menschen sei die Bekehrung. Wenn er hinzufügt, daß der dogmatische Satz in conversione homo se habet mere passive sich, abgesehen vom Sprachgebrauch von conversio, damit rechtfertige, daß das Dogma nur das objektive Heil als Gabe und Gnade Gottes darzustellen, aber der Ethik zu überlassen habe zu zeigen, wie die Gabe Gottes nicht ohne eine begleitende kreatürliche Lebensbewegung zu subjektivem Dasein komme[2], so hängt das mit seiner Gränzbestimmung von Dogmatik und Ethik zusammen, die so, wie er sie faßt, als Scheidung des gesammten Heilsgebiets nach der objektiven und subjektiven Seite, schwerlich statthaft sein wird. Aber es ist nur die Form des Ausdrucks, in welche sich von dieser Anschauung aus die Anerkennung kleidet, daß das Dogma der kirchlichen Theologie einer ethischen Ergänzung bedürfe.

Frank sucht in ebenso eingehender als umfassender Darstellung die Lehre und auch den Ausdruck der Konkordienformel bis auf den truncus et lapis hinaus zu rechtfertigen.[3] Er will alle Sittlichkeit des natürlichen Menschen, so innerlich sie auch sei, unter die justitia civilis des Bekenntnisses subsumiren, obgleich er statt dieses Ausdrucks einen allgemeineren wünscht, und weist auch aller Sehnsucht und Ahnung einer Erlösung u. dgl. ihre Stelle innerhalb der vom Bekenntniß gezogenen Gränzen an; nur komme nicht aus dem Nothschrei des natürlichen Menschen um Hülfe die Hülfe selbst.[4] Möge es immerhin zu einem Zwiespalt und Kampf im natürlichen Menschen kommen, wodurch ein sittlicher Gradunterschied auch in der Heidenwelt hervorgerufen werde[5], so sei jener doch nur ein Analogon desjenigen Kampfes, welcher von der einen neuen Anfang setzenden zuvorkommenden Gnade hervorgerufen werde.[6]

---

1) 1859. S. 221 Anm. — 2) 4. Aufl. §. 236. S. 97 ff. — 3) Die Theologie der Concordienformel I, 138 f. — 4) S. 148 f. — 5) S. 211. Wiewohl von diesem letzteren Moment in der von Frank angeführten Stelle von Chemnitz nichts steht. — 6) S. 168 f.

Und was das Verlangen anlangt, so begnügt sich Frank wie Quenstedt mit einem desiderium sciendi[1] und sieht in weitergehenden Sätzen Pelagianismus.[2] Aber mit Bezug auf die sittlichen Gradunterschiede in jenem Lebensgebiet spricht er doch von der Nothwendigkeit wie Möglichkeit einer Fortbildung der kirchlichen Lehre. Er erinnert an den Zusammenhang zwischen dem Gottesbewußtsein und dem sittlichen Bewußtsein; an die erhaltende und regierende Thätigkeit Gottes und ihre Einwirkung auf die Völker- und Einzelgeschichte, welche in Abzweckung auf die Erlösung stehe und eine bewahrende und sich bezeugende Thätigkeit Gottes sei, die zum mindesten die aptitudo passiva zu erhalten suche; endlich an den allgemeinen Gnadenwillen Gottes, dem man nicht willkührlich Schranken setzen dürfe.[3] Aber es ist hier die Hauptsache zu wenig betont: wie sich nämlich Gott dem Menschen als solchem bezeuge.

Auf diesen Punkt macht Preger aufmerksam. Nachdem er in seinem Werke über Flacius bereits bei der Darstellung der Debatte zwischen Flacius und Strigel auf die vorlaufende Gnade außerhalb des Gebiets des Evangeliums hingewiesen hatte[4], schließt er den Abschnitt mit einigen Sätzen ab, welche die Vermittlung der beiden Seiten des Bekenntnisses von dem Widerstand des natürlichen Menschen gegen das Heil und von der sittlichen Verantwortlichkeit desselben für das verworfene Heil andeuten sollen. Da nämlich die Gottesidee und das Gewissen, d. h. die Offenbarung des göttlichen Daseins und Willens, Bezeugungen Gottes selbst in uns, also Bezeugungen dessen sind, was unsres eignen Lebens Grund und Ziel ist und sein soll, so findet hier ein Widerspruch statt zwischen dem gefallenen Menschen selbst und diesen Gottesbezeugungen im Grunde seines Lebens. Ihnen gegenüber ist ein verschiedenes sittliches Verhalten möglich, und dem entsprechend ein Schuldbewußtsein oder ein lohnendes Bewußtsein. Dieß ist aber nicht möglich, wenn nicht für die einzelnen Akte dieses Verhaltens ein Moment der Wahlfreiheit, also auch eine Suspendirung der treibenden und bindenden Macht der Sünde für das Ich angenommen wird. Durch diese Thätigkeit der vorbereitenden Gnade wird das Ich „empfänglicher gemacht" für das nunmehr nahetretende Gesetz und Evangelium, die den Verstand und Willen erleuchten und bewegen und so die neue Anmuthung der Selbstentscheidung an das Ich stellen, welches dadurch dem Gegensatz von Unheil und Heil wahlfrei sich gegenüber befindet.[5]

In diesem Letzteren liegt nun offenbar die eigentliche Vermittlung, welche Preger für jene beiden Gegensätze des Bekenntnisses sucht, und nicht in der vorhergehenden Erörterung, die nur zur vollständigen Darstellung des sitt-

1) S. 221. — 2) S. 234. — 3) S. 150 ff. — 4) Matth. Flacius Illyr. und seine Zeit. II, 211. — 5) S. 225 ff.

lichen Lebensprozesses dient. In dieser Erörterung selbst aber begegnet er sich mit der herrschenden Gemeinüberzeugung; nur betont er im Unterschied von Frank das individuelle psychologische Gebiet. Dieses wird jedoch schwerlich von der geschichtlichen Führung auch der Völker so losgelöst werden können, wie er es thut. Denn erst durch diese erhalten jene Faktoren des Gottesbewußtseins und des Gewissens ihren geschichtlich bestimmten Inhalt. Diese sittlichen Mächte unsrer Natur aber für sich allein Gnade zu nennen, wird bedenklich erscheinen müssen, da sie ja zum natürlich sittlichen Wesensbestand des Menschen gehören, wie es durch die Schöpfung gesetzt ist, Gnade aber immer ein neues Verhalten und Gabe Gottes gegen den sündig gewordnen Menschen bezeichnen muß.

Wesentlich auf derselben Bahn bewegen sich die Aeußerungen, in denen Hofmann im Schriftbeweis aus Anlaß von Röm. 2, 14 unsre Frage berührt.[1] Die Lehre der Schrift von der Fleischesnatur des Menschen bildet die Unterlage. Ehe der einzelne Mensch sich selbstbewußt wollend bestimmt, trägt er als Mensch, als Glied der adamitischen Menschheit in seiner geistig-leiblichen Natur bereits die sündige Bestimmtheit an sich, vermöge deren er sich im Widerstreit mit Gott befindet, so daß demnach auch seine persönliche Selbstbestimmung, in dem Maß als er zum Bewußtsein erwacht, nur eine gottwidrige sein kann.[2] Demnach muß man auf Grund der Schrift eine „unbedingte Anerkennung der Sündhaftigkeit menschlicher Natur" fordern, „ohne nachträgliche Einschränkung" derselben, „als sei an dem Menschen doch noch etwas Gutes geblieben."[3] Und doch spricht der Apostel an jener Stelle von einem „sittlichen Verhalten Einzelner" und „achtet es so sehr für möglich, daß einer vermöge des in's Herz geschriebenen Gesetzes im Stande sei, ob zwar nur im Einzelnen, göttlicher Forderung gemäß zu handeln, daß er in Aussicht stellt, es möge etwa am Tage des Gerichts aus den durch das Zeugniß des Gewissens hervorgerufenen Gedanken eine Selbstrechtfertigung vor Gott werden, die da gnädig angenommen werden kann von dem, welcher durch Jesum Christum, den Heiland aller Menschen, — richten wird." Dennoch besagt diese „Stelle nichts von einer neben der Sündhaftigkeit übrig gebliebenen sogenannten guten Anlage des Menschen, noch von einer Fähigkeit zu guten Thaten, welche mit der Schilderung Röm. 7, 7 ff. im Widerspruch stände," oder mit dem „was unser kirchliches Bekenntniß vom Menschen lehrt, wie er, Gotte gegenüber, an sich und abgesehen von allen Gnadenwirkungen beschaffen ist." Nur „weiß der Apostel eben von

1) I, 566 ff. — 2) I, 517. Gegen Philippi's Mißdeutung des Hofmann'schen Begriffs von Natur und seine darauf basirte Anklage auf rationalistische Sinnlichkeitstheorie und Leugnung des ethischen Prinzips der Sünde vgl. Delitzsch Psychol. 2. Aufl. S. 156 ff. u. 368 ff. — 3) S. 566. 569.

einer Gnadenwirkung nicht bloß des Gottes, welcher Christum gesandt hat, sondern auch des Gottes, welcher Christum senden wird, und zwar weiß er von ihr nicht bloß innerhalb des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens, sondern auch außerhalb desselben."[1] Hiermit stimmt auch überein, was der Apostel Akt. 17,26 f. 14,16 f. Röm. 1,20 vom Verhalten Gottes gegen die sich selbst überlassene Menschheit und die Menschen überhaupt sagt.

Es hat nämlich Gott mit den sündig gewordenen Menschen nicht allen Zusammenhang aufgehoben, sondern ihnen seinen Lebensgeist belassen, daß seine Selbstbezeugung sie von ihrem Zustande wie er geworden, und ihrem Verhältniß zu Gott, wie es sich gestaltet hat, überführe. „Damit also, daß sie in der Welt das Leben haben, werden sie Gottes fortwährend inne, sowohl außer als inner ihrer selbst. Der Geist Gottes, welcher ihnen einwohnt, sie leben zu machen, läßt sie nicht ohne jene Bezeugung Gottes, durch welche sie beides, seine Heiligkeit und ihre Sünde, aber auch seine Güte wie ihre Nichtigkeit, zu erfahren bekommen. Hiedurch kann aber ein Verhalten gegen Gott in ihnen gewirkt werden, das er an dem Tage jenes Gerichts, welches Johannes nach der Auferstehung der Gläubigen geschaut hat, mit dem Lohne ewigen Lebens erwiedern wird. Aber dieß ist Gottes Werk und nicht ihr eignes. Gottes Liebe ist es, welche sie leben läßt, und durch seinen Geist, den Geist ihres Lebens, bezeugt er sich ihnen. Und ob es auch dadurch bei dem Einzelnen zu solchem Verhalten kommt, so bleibt doch die Menschheit als solche, was sie durch die Sünde des Erstgeschaffenen geworden ist."[2]

Sehen wir ab von dem, was Hofmann über die Einwohnung des göttlichen Lebensgeistes im Menschen und von dem gnädigen Gericht über die Heiden durch den Heiland der Menschen sagt, und lassen wir dahingestellt, ob Gottesbewußtsein und Gewissen mit Recht vom Begriff des natürlichen Menschen ausgeschlossen und ohne Weiteres als Gnadenwirkungen bezeichnet sind, wie wir es auch bei anderen lutherischen Theologen fanden —: so sind, was wir hier lesen, lauter Sätze, welche, wie wir sahen, bereits von der Zeit der Orthodoxie an sich immer klarer und bestimmter aus dem orthodoxen Dogma selbst herausgearbeitet haben und nachgerade ein unveräußerlicher Bestandtheil des gläubigen und kirchlichen Denkens geworden sind.

Aber es fragt sich, wie jenes allgemeine Gnadenwirken Gottes und sein Resultat sich zu dem heilsgeschichtlichen verhalte. Jenes ist eine Wirkung Gottes innerhalb der durch die Sünde gesetzten Unfreiheit, welche dadurch nicht aufgehoben wird; dieses ist der Anfang eines Neuen, weil die Betretung einer neuen Bahn von Seiten Gottes.[3] Denn die psychologische Wirkung ist bedingt durch das geschichtliche Stadium der Offenbarung. Nur

1) S. 570. — 2) S. 571 f. — 3) S. 579.

auf der Bahn der heilsgeschichtlichen Offenbarung gibt es ein „die Gott entfremdende Wirkung des Argen übermögendes" d. h. „wunderbares" Wort göttlicher Selbstbezeugung.[1] Dieß Wort hat „unentrinnbare Wirkung"[2]; denn der, an welchen es kommt, muß es hören und verstehen, was es ihm sagt. Dadurch kann sich der Mensch zu dem entsprechenden Verhalten des bußfertigen Glaubensgehorsams bestimmen lassen, oder auch dasselbe weigern. Denn jene Wirkung der göttlichen Selbstbezeugung ermöglicht dem Menschen die gottgemäße Selbstbestimmung; diese ist das rechte Verhalten, von welchem z. B. Joh. 3,20. 21 gesagt ist, daß es zu Jesu führe.[3] Weiter geht, so viel ich finde, Hofmann auf die beregten Fragen nicht ein.

Während den oben angeführten Sätzen über die Möglichkeit sittlichen Verhaltens auch von Nichtchristen Delitzsch in seiner Psychologie im Wesentlichen beistimmt[4], nur daß er jenes allgemeine Gnadenwirken Gottes, wodurch dieses sittliche Verhalten ermöglicht wird, auf Grund des Eingangs des Johannesevangeliums näher als die Wirksamkeit des Logos glaubt fassen zu müssen[5] — ohne daß es aber dadurch zur siegreichen Freiheit von der Sündenherrschaft komme, da ja nach Röm. 7,14 selbst die Wirkung des Gesetzes, welches der Mensch liebgewonnen, weil es ihm Liebe abgewonnen, nicht über ein ohnmächtiges Wollen des Guten hinausführe und erst der erneuernde und befreiende Geist der Wiedergeburt dieß Wollen zu einem wirkungskräftigen erhebe[6]—: findet dagegen Philippi in jenen Sätzen „wiederum nichts als ein Spiel mit Worten, eine naturalisirende Vermischung des Geistes Gottes, als des Geistes des durch die Schöpfung gesetzten natürlichen Lebens, und des Geistes des durch die Erlösung gesetzten geistlichen Lebens"[7] und „Rationalismus".[8] Wenn er besonders an der Gnadenwirkung Gottes außerhalb Israel Anstoß nimmt, so hat er übersehen, daß dieser Gedanke nicht Hofmann eigenthümlich ist, sondern bereits seit der Zeit der Orthodoxie sich je länger je mehr in der lutherischen Dogmatik herausgearbeitet hat. Was er selbst aber bringt, ist sachlich von dem Bisherigen nicht wesentlich verschieden, und wo es verschieden ist, kann man zweifeln, ob es eine Verbesserung sei. Er bezeichnet es als „den normalen Vernunftgebrauch des gefallenen Menschen", daß er „im Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit der Insufficienz seiner eignen Vernunft und Kraft inne werde", und in „dieser natürlich bescheidnen Stellung geneigt sei, wo eine Verkündigung als Wort übernatürlicher Offenbarung und Hülfe an ihn ergeht, diese Stimme nicht in schnöder Verachtung zurückzuweisen, sondern auf sie zu hören und ihren Inhalt mit Ernst zu erwägen."[9] Es eignet also dem na-

1) S. 578—580. — 2) S. 581. — 3) S. 306. — 4) 2. Aufl. S. 138. — 5) S. 348. — 6) S. 386 ff. — 7) Vgl. dagegen Hofmann a. a. O. 572. — 8) Kirchliche Glaubenslehre III, 227. — 9) IV, 60.

türlichen Menschen ein solches gute „Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit." Nur nimmt Philippi hiebei keine Mitwirkung der Gnade an, sondern begnügt sich mit dem rein natürlichen Vermögen. Wenn er das Produkt desselben in der justitia civilis sieht und zu dieser auch den Gebrauch der Gnadenmittel rechnet, als „die rechte Verwendung des für die allgemeine religiös-christliche Sphäre noch vorhandnen liberum arbitrium", so ist das freilich eine etwas weitschichtige Ausdehnung der justitia civilis. Aber nicht bloß eine mögliche Verschiedenheit äußerer, auch eine Verschiedenheit innerer Stellung zu den Gnadenmitteln und ihrer Wirkung statuirt er. Er schreibt nämlich dem natürlichen Menschen als solchem trotz seines natürlichen Widerstandes das Vermögen zu, „sich schlechthin leidentlich (mere passive) zur Gnade zu verhalten, der göttlichen Wirksamkeit stille zu halten und sie nicht zu hindern" —[1], wovon ich freilich glaube urtheilen zu müssen, daß es nicht gedacht werden könne, ohne ein positives Moment des Wollens und Gefallens, und somit über das Bekenntniß hinausgehe, nach welchem das mere passive se habere selbst erst durch die Gnade bewirkt ist. In diesem verschiedenen Gebrauch nun der Gnadenmittel sieht Philippi die Lösung des Problems. Allerdings nicht im bloß äußerlichen Gebrauch derselben, im Sinne der locomotiva, sondern in dem religiös-sittlichen Verhalten, welches sich darin vollzieht, ohne daß damit ein inneres Verhältniß zu dem durch die Gnadenmittel dargereichten Gnadengut gelehrt sein soll.[2] Dagegen weist er die Lösung zurück, welche in den von der zuvorkommenden Gnade hervorgerufenen ersten motus inevitabiles gesucht wird.[3] Dieß nun zwar mit nicht stichhaltigen Gründen. Denn daß sie als unausweichbare auch unwiderstehliche seien, wie er behauptet; daß ferner, wenn die Gnade am Anfang inevitabel d. h. irresistibel wirke, sie auch im Verlauf so wirkend gedacht werden müsse; und endlich, daß die Annahme einer unwiderstehlichen und doch verlierbaren Gnade eine Inkonsequenz sei —: diesen drei Sätzen, die er gegen jene Ansicht aufstellt, scheint mir die innere logische Nothwendigkeit zu fehlen. Denn das Unausweichliche ist unwiderstehlich doch nur sofern es eben jenes ist, sofern wir es also nicht von vornherein verhindern können, daß es an uns komme. Aber ob es nun seine entsprechende Wirkung thue, hängt dann nicht bloß davon ab, wie es an uns kommt, sondern vielmehr davon, wie wir zu den inneren Bewegungen, die in uns hervorgerufen werden, uns stellen. Wie also das Unausweichliche vollends unverlierbar sein soll, ist schlechterdings nicht abzusehen, und ebenso wenig daß die Wirkungsweise des Anfangs auch die des Fortgangs sein soll, da dieser doch von unsrer Stellung zum Anfang abhängt. Und das führt Philippi selbst des Weiteren als seine Meinung aus, indem er nachweist, daß die

1) IV, 71. — 2) S. 73 f. — 3) S. 76 f.

Bekehrung ein Prozeß sei, innerhalb dessen, nicht erst nach welchem, ein Synergismus des Menschen kraft des durch die Gnade befreiten Willens stattfinde.[1] So daß wir also doch werden sagen müssen: darin, ob dieser Synergismus eintritt oder nicht, liegt die Entscheidung; nicht aber in der Weise wie der Mensch als natürlicher die Gnadenmittel gebraucht. Dieses doch immer mehr oder minder äußerliche Verhalten vermag allerdings die Last der göttlichen Entscheidung über den Menschen nicht zu tragen.[2] So werden wir denn schließlich doch wieder auf die Gedankenreihe von Thomasius verwiesen, in dessen Darstellung ich den entsprechendsten Ausdruck des Ertrags sehen zu müssen glaube, welchen die dogmatische Entwicklung der kirchlichen Lehre gebracht hat.

---

13. Die Lehre der heiligen Schrift.

Ehe wir aus der Geschichte des Dogmas, die wir nunmehr durchmessen, die Resultate für die dogmatische Erkenntniß ziehen, ist es nöthig, zuvor die Aussagen der Schrift zu vergleichen, um durch sie die dogmatische Formulirung der Glaubenswahrheit normiren zu lassen.

Wir gehen billig von jenen ersten Thatsachen der biblischen Geschichtserzählung aus, welche für die Anschauung der folgenden Zeiten maßgebend waren. Denn auch wer die Geschichtlichkeit derselben beanstandet, wird darin doch den ältesten Ausdruck der ursprünglichen Gedanken über Sünde und Gnade, der uns überliefert ist, sehen und anerkennen.

Was uns die Schilderungen vom ersten Zustand des Menschen als die normale Beschaffenheit desselben erkennen lassen, das werden wir zusammenfassen dürfen in dieß dreifache: Harmonie des Menschen mit der Welt, mit sich selbst und mit Gott. Das erste war bedingt durch das zweite, das zweite durch das dritte. Denn der glückselige Einklang zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Welt, wie er geschildert wird, hatte zur Voraussetzung, daß der Mensch mit sich selbst im Einklang eines widerspruchslosen, vom Geiste Gottes getragenen und durchwalteten Lebens stand; dieß aber hatte wiederum den sittlichen Einklang zur Voraussetzung, in welchem der Mensch sich mit Gott, seinem Grund und Urbild, befand, an dessen Gemeinschaft er die Wahrheit und die Seligkeit seines Seins und zugleich das Ziel seiner gesammten inneren Lebensbewegung des Denkens und Wollens hatte.

Nach diesen drei Seiten hin erscheint die Sünde als eine Verkehrung der

1) S. 72 f. — 2) Vgl. Thomasius III, 1 S. 478. Auch Stahl die luth. Kirche und die Union. S. 221.

normalen Ordnung. Und zwar zuvörderst im Verhältniß zu Gott. Denn wenn es auch ein äußerliches, der sinnlichen Welt angehöriges Ding war, welches zum Anlaß der Sünde diente, so war diese selbst doch zunächst der ungläubige Zweifel an der Liebe Gottes, als welcher ein Gut der Welt grundlos oder auch neidisch zu versagen schien, womit denn alsbald die innere Lebensbewegung der Liebe zu Gott stille stand. Statt dessen wandte sie sich der Welt zu als unordentliches Begehren derselben und verkehrte damit das richtige Verhältniß zu dieser. Denn nicht, wie er sollte, in Gott wollte der Mensch die für ihn geschaffene Welt, sondern in selbstischer Weise setzte er sich selber zum Ziele derselben und so zum Mittelpunkte, in welchem die Lebensbewegung seines Innern sich in sich abschloß, statt sich gegen Gott zu erschließen und zu ergießen. Mit dieser falschen Verselbstigung des Ich ist das gesammte innere Leben des Menschen und das gegenseitige Verhältniß seiner geistigen Lebenskräfte aus der richtigen Bahn gekommen.

Als solche Verkehrung jener dreifachen ursprünglichen Harmonie erscheint uns die Sünde des Anfangs nach dem Berichte der Schrift Gen. 3, 1 ff. Denn nachdem das erste Wort der Verführung: sollte Gott gesagt haben? das Gefühl der Beschränkung erweckt hatte, ließ das andere Wort: Gott weiß u. s. w. dieselbe als ein Gebot willkürlicher Versagung einer wünschenswerthen Zukunft erscheinen. So ward der Glaube an die Liebe Gottes erschüttert. Indem aber durch jene Worte der Blick auf das verbotene Gut dieser sinnlichen Welt gerichtet gehalten wurde, erschien dasselbe immer begehrenswerther 3, 6 und entzündete so das unheilige Feuer der Begierde. Und endlich ließ sich der Mensch verleiten, an die Stelle des göttlichen Willens den eigenen zu setzen und seine Zukunft in die eigene Hand zu nehmen.

Es ist offenbar, daß dieser Vorgang nicht bloß die Bedeutung einer einzelnen äußeren Thatsache, sondern einer inneren Verkehrung des gesammten sittlichen Bestandes hat. Erwägt man aber die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott, wie sie dem Menschen des Anfangs eignete, und die frische Kräftigkeit und Empfindlichkeit der in erster Jugendlichkeit und Lebendigkeit stehenden menschlichen Natur, so begreift sich leicht, daß jener Vorgang sowohl nach jener wie nach dieser Seite hin, für das Verhältniß zu Gott wie für die eigne sittliche wie physische Lebensbeschaffenheit des Menschen die Bedeutung einer Katastrophe haben mußte.[1]

Daß eine solche Verkehrung der eignen Lebensbeschaffenheit wie des Verhältnisses zu Gott stattgefunden, lehrt der folgende Bericht 3, 7 ff. Wir lesen, daß der Mensch sich vor sich selbst geschämt und vor Gott gefürchtet. Die Scham ist das Gewissen des Leibes. Sie verräth das Gefühl einer Verderbung des Leibes, wodurch er schamwürdig geworden. Es ist ein Prinzip der

1) Vgl. Bockshammer Die Freiheit des menschlichen Willens. S. 129 f.

Verderbung in die Natur des Menschen eingedrungen und hat den lieblichen Einklang derselben, deren sich der Mensch vorher kindlich freute, aufgelöst. Diese Entzweiung des Menschen selbst aber, von welcher die Scham Zeugniß ablegt, ist die Begleiterin seiner Entzweiung mit Gott, welche sich in der Furcht offenbart. Denn die Furcht ist die Gewissensäußerung, welche von der eingetretenen Gottentfremdung überführt, ohne doch dieselbe aufheben zu können. Diese unwillkührlichen Aeußerungen des sittlichen Bewußtseins beziehen sich also nicht bloß auf ein Faktum, sondern auf einen Zustand, der durch jene Thatsache gesetzt ist.

Dieser Zustand der Verderbung hat allerdings eine Gränze: der Mensch hat Scham und Furcht; seine sittliche Natur selbst also und deren Aeußerung ist nicht vernichtet. Hierin liegt der Anknüpfungspunkt — capacitas passiva — für eine neue Selbstbezeugung Gottes, welche die gelöste Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch wieder herzustellen sucht. Und der Mensch kann sich jenen Stimmen seiner sittlichen Natur nicht entziehen, er muß sie hören: er hat Scham und Furcht ob er will oder nicht. Wohl aber steht das Andere bei ihm, ob er anerkennen will, was diese Stimmen ihm sagen. Und die Schrift erzählt, daß der Mensch allerdings suchte, sich dieser Anerkennung zu entziehen 3, 11 ff. Der Mann schob es auf das Weib, welche ihm Gott gegeben, das Weib auf die Schlange, welche Gott geschaffen. Der Mensch ist nicht bloß sündig geworden, sondern auch ungeneigt, sich's zu gestehen und Gott zu bekennen, daß er es geworden. Das gehört also auch mit zur sündigen Verderbung, daß der Mensch jene sittlichen Mächte des Gewissens in ihm nicht die Wirkung thun läßt, welche sie thun sollen.

Gott selbst muß dem Gewissen zu Hülfe kommen, damit dem Menschen zum Bewußtsein gebracht werde, was ihm dasselbe sagen wolle. Das Strafwort Gottes und später der Vollzug desselben sollten dem Menschen zu dieser Erkenntniß verhelfen. Denn dazu spricht Gott dem Menschen, was er gethan und was er zu gewärtigen hat, ausdrücklich aus, damit er die Aeußerungen seiner sittlichen Natur nicht verkenne.

Eben damit aber begann Gott eine neue Geschichte mit dem Menschen einzuleiten, nachdem die mit der Schöpfung begonnene einen so üblen Verlauf genommen hatte. Denn diese neue Selbstbezeugung Gottes gegen den Menschen im Wort der Strafe wie der Verheißung war eine Thatsache göttlicher Freiheit und nicht eine nothwendige Folge des Vorausgegangenen. Nicht die Geschichte der Schöpfung setzte sich damit fort, sondern eine Geschichte der Erlösung begann damit. Nur knüpfte Gott diese an jene an und setzte jene in Beziehung zu dieser. Denn daß das Gewissen sich regte und daß dem Menschen zum Bewußtsein gebracht wurde, was das bedeute, das bereitete ihn vor, um das Wort von der Zukunft der Erlösung zu vernehmen. Mit

diesem Wort tritt eine neue Potenz in die Geschichte ein: die Gnade der Erlösung, welche die Heilsgeschichte wirkt.

Sie schloß für den Menschen zugleich die Möglichkeit eines entsprechenden Heilsverhaltens ein. Vor allem so, daß alles entsprechende Verhalten des Menschen bedingt war durch Gottes Verhalten. Gottes Gnade ist das Erste, das Verhalten des Menschen erst das Zweite und durch jene erst ermöglicht. Das Verhalten des Menschen selbst aber besteht dann nur darin, daß er auf Gottes Thun eingeht. Er läßt sich gesagt sein, was Gott ihm sagt — Beides, das Wort der Strafe womit er ihn demüthigt, und das Wort der Verheißung womit er ihn tröstet. Daß ein solches Sich gesagt sein lassen bei den Erstgeschaffenen stattgefunden, deutet die Schrift wenigstens an. Zwar erzählt sie uns nichts von dem, was jene gesagt oder gethan, sondern nur Namen sind es, die wir erfahren. Um so mehr aber haben wir diese als ein Denkmal der inneren Stimmung und Gedanken ihres Herzens anzusehen. Wir erkennen aber aus den Namen, zunächst dem des Weibes, daß der Mensch nicht unmuthig war über die Strafe, sondern sich der Verheißung freute, was nicht möglich gewesen wäre, wenn er sich nicht unmuthfrei gebeugt hätte unter das Wort der Verheißung.

So enthalten diese ersten Thatsachen, welche die Schrift berichtet, die Grundlinien der Erkenntniß, sowohl des sündigen Verderbens, als der noch gebliebenen und sich äußernden sittlichen Natur des Menschen und ihrer Gränzen, als endlich der neuen Gnadenbezeugung Gottes und des dadurch dem Menschen ermöglichten neuen Verhaltens der Freiheit.

Ueber dieses Dreifache haben wir nun, was die Schrift im weiteren Verlaufe lehrt, zu vergleichen.

1. Das sündige Verderben.

Es bedarf keines Beweises, daß die Schrift die Sünde als eine allgemeine Thatsache der Menschheit ansieht. Nicht bloß in einzelnen Worten spricht sie es aus, daß alle Menschen Sünder sind, sondern auch die Geschichte, welche sie berichtet, lehrt das. Denn es ist eben die allgemeine Weltmacht der Sünde, unter deren Herrschaft Alle stehen, welche zu überwinden Gott in der Heilsoffenbarung und Heilsgeschichte sich selber aufgemacht hat.

Diese Macht der Sünde ist nach der Anschauung der Schrift dem Menschen nicht bloß äußerlich, sondern wohnt jedem Einzelnen ein, und zwar nicht etwa als die Schranke seiner endlichen oder als die Schwäche seiner sinnlichen, sondern als die Verderbung seiner sittlichen Natur.

Denn gleich der nächste geschichtliche Fortschritt der Sünde in Kains That zeigt einen rein geistig-sittlichen Grund. Ein Unterschied der sittlichen, von der Endlichkeit oder Sinnlichkeit menschlicher Natur ganz unabhängigen Ge-

sinnung ist es, der sich in dem Opfer der beiden Brüder ausspricht. Denn das Erste und Beste brachte Abel, dagegen nur das Erste Beste Kain dar. Ein Opfer des Herzens war es bei dem Einen, eine Abfindung mit Gott bei dem Andern. Aus dieser sittlichen Grundlage, nicht aus einer Leidenschaftlichkeit seiner sinnlichen Natur erwuchs dann Kains wilder Unmuth und blutige That. Allerdings ist die ganze Natur Kains heftig erregt und diese Erregung dringt mächtig auf die sittliche Selbstentscheidung seines Willens, vor deren Thüre sie lagert, ein. Aber wie sie selbst durch innere Herzensbewegungen sittlicher Art entzündet ist, so kommt sie auch nur durch diese innere Willensthat sittlicher Selbstentscheidung zum äußeren Vollzug. So sittlich ist hier Alles vermittelt. Und auch wenn er nachher 4,13 nicht von der Größe seiner Schuld erschüttert, sondern von der Schwere der Strafe gedrückt wird, so zeigt er auch darin seine sittliche Verderbung, welche selbst das Zeugniß des Gewissens nicht zu seiner entsprechenden Wirkung kommen läßt. Was uns aber von den Kainiten, ihrem Weltsinn und ihrer Weltseligkeit gesagt wird, hat zum Hintergrund den Sinn der Gottvergessenheit, der auch das Gefühl der Gottentfremdung nicht in sich aufkommen lassen will, und — wie in Lamechs trotzigen Worten 4,23f. — sein Selbstgefühl zu seinem Gott macht.

Zwar gelten diese Schriftaussprüche nur einem Theil der Menschheit; aber es ist doch das Prinzip der Sünde überhaupt, welches sich in diesem Verhalten äußert und demnach als ein ethisches manifestirt. Von der gesammten Menschheit aber ist gesagt, was wir nach der Andeutung einer äußersten Entartung derselben 6,5 lesen, „daß der Menschen Schlechtigkeit groß ward auf Erden und alles Gebilde der Gedanken ihres Herzens nur böse fort und fort."

Wie hier die Sünde des Menschen in das Herz d. i. in die persönliche Innerlichkeit des Menschen, in diesen geistigen Lebensherd seines Denkens und Wollens gelegt wird, ebenso auch 8,21: „das Gebilde des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf" d. h. sobald es überhaupt eine bewußte Lebensthätigkeit beginnt. Könnte man das Urtheil jener Stelle 6,5 noch etwa auf die damalige Generation beschränken und die allgemeine Anwendbarkeit auf die Menschheit überhaupt bestreiten, so ist das andere Wort 8,21 dagegen ein Urtheil über die menschliche Natur überhaupt: Gott wolle sich durch die sittliche Verderbtheit derselben nicht mehr zu einem solchen Strafgericht wie das oben berichtete bestimmen lassen. Dem entspricht es dann, daß die Sünde nicht sofern sie äußerlich erscheint, sondern sofern sie im innern sittlichen Wesen des Menschen heimisch ist und wurzelt erfaßt und benannt wird. Denn eben dieß, daß die Sünde dem Menschen von Haus aus einwohnt, bildet für Gott das Motiv, sich durch dieselbe nicht mehr zu einem

solchen Gericht bestimmen zu lassen. Von dieser Erkenntniß aus ergab sich von selbst der Gedanke, wie er Ps. 51 ausgesprochen ist, daß die Sünde bereits in das Werden des Menschen verflochten sei: eine Thatsache, welche, wie wohl nicht erst bewiesen zu werden braucht, der Psalmist nicht bloß von sich aussprechen will, sondern als eine allgemeine bezeichnen, und welche ihm nicht dazu dienen soll, seine Sünde zu entschuldigen, sondern ihre tiefinnerliche Verflechtung mit der menschlichen Natur zu bekennen.

Nur eine Wiederaufnahme dieser alttestamentlichen Erkenntniß ist es, wenn der HErr Matth. 15, 19 das Herz als den Sitz und Ausgangsort aller sündigen Gedanken und Werke bezeichnet, also die Sünde in den inneren Herd des persönlichen Lebens verlegt, oder Joh. 3, 6 als die dem Menschen von Geburt an eignende sittliche Bestimmtheit bezeichnet, welche sich auf dem Wege der Lebensentstehung von Einem dem Andern mittheilt. Denn eine solche widergöttliche sittliche Bestimmtheit, welche vom Reiche Gottes ausschließt, ist es, welche er unter „Fleisch“ versteht, da er in Gegensatz dazu eine innerlichste sittliche Erneuerung des persönlichen Lebens durch den heiligen Geist stellt, als die nothwendige Bedingung der Aufnahme in das göttliche Reich. In Uebereinstimmung hiemit steht, was der Apostel Röm. 7, 7 ff. von der dem Menschen von vornherein einwohnenden sündigen Begierde sagt, welche am Anfang schlummere, bis das entgegentretende Gesetz sie zum Bewußtsein und zur Lebendigkeit bringe und in ihrer sündigen Bedeutung steigere, indem sie dem Verbot gegenüber zur positiven Uebertretung werde. So ist also jenseits des sittlichen Bewußtseins im Menschen eine sündige Grundrichtung widergöttlichen Begehrens, welche die Voraussetzung und die Quelle aller sündigen Akte des Wollens und des Handelns bildet.

Von dieser so sittlich beschaffenen Menschheit sagt der Apostel Röm. 5, 12 ff., daß sie unter dem Gerichte Gottes stehe, dessen Zeugniß der Tod sei. Nicht erst auf Grund eigener Versündigung wider ein positives Gottesgesetz — das ist es, was V. 13 u. 14 lehren will —, demnach auf Grund ursprünglicher Versündigung, der adamitischen nämlich, gelten die Menschen Gotte als Schuldige. Denn von der Geltung vor dem Urtheil Gottes ist es gemeint, wenn V. 19 sagt, daß durch des Einen Menschen Ungehorsam die Vielen, die zu ihm gehören weil sie von ihm stammen, als Sünder dargestellt wurden, nämlich vor dem Gerichte Gottes, vor welchem sie nun als solche gelten. Denn das Urtheil, welches jener Eine, der Anfänger und Repräsentant der Menschheit, durch seine That veranlaßte, ist zum Verdammungsurtheil für die Menschheit geworden V. 16. 18. So steht demnach die Menschheit auf Grund jener Anfangsthat unter der Schuld. Wie sich dieß zur Sündhaftigkeit der Menschen verhalte, bleibt hier außer Betracht. Auf keinen Fall darf ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον V. 12 so verstanden werden, daß es die bewirkende

Ursache angäbe; denn dem würde die gesammte übrige Ausführung widersprechen. Ist es kausal zu fassen, dann nur im Sinn der vermittelnden Ursache. Aber wie sich's damit auch verhalte —: das Ganze ist doch eine Aussage von der sündhaft verderbten Menschheit, so daß die sündige Verderbniß die Voraussetzung der apostolischen Erörterung über die Schuld- und Todesverfallenheit der adamitischen Menschheit bildet. In diesem Sinn sagt der Apostel auch Eph. 2, 3, daß wir von Natur Kinder des Zorns seien. Denn indem das „auch wir" die Juden meint, so schließt es selbstverständlich und um so mehr die Heiden ein. Und indem der Apostel allen Ton der Rede auf das Wort „Zorn" vereinigt — „Kinder von Natur des Zorns", wozu sich gegensätzlich ergänzt: und nur durch Wahl Kinder der Liebe Gottes — verneint er damit, daß erst durch selbsteignes Verhalten dieser Zorn herbeigeführt werde, sondern von Haus aus stehen wir unter demselben. Dieß aber hat wiederum die überkommene sündhafte Beschaffenheit zur selbstverständlichen Voraussetzung.

Die so beschaffene menschliche Natur bezeichnet die Schrift mit „Fleisch." Gleich in der ersten Stelle, in welcher uns dieser Ausdruck in der Schrift begegnet, Gen. 6, 3., ist er im ethischen Sinn gebraucht. „Nicht walten soll mein Geist im Menschen auf immer; in ihrer Verirrung sind sie Fleisch." Nicht der geschöpfliche, sondern der schöpferische Lebensgeist ist mit רוּחִי bezeichnet[1]: so fordert es offenbar die Unmittelbarkeit, mit welcher Gott diesen Geist zu sich selbst in Beziehung setzt. Die Gegenwart des Geistes Gottes in der Welt und im geschaffenen Menschen macht diesen leben. Indem er seinen Geist aus der Menschheit zurückzieht, setzt er ihrem Leben ein Ende. Den Grund für diesen Beschluß gibt das Folgende an: in ihrer Verirrung sind sie Fleisch. Denn daß בְּשַׁגָּם so zu fassen sei und nicht in בְּ, שׁ = אֲשֶׁר und גַּם aufzulösen[2], scheint mir bei der sprachlichen und sachlichen Künstlichkeit dieser letzteren Erklärung unzweifelhaft. Die Verirrung, von welcher die Rede ist, ist die unmittelbar vorher berichtete Verirrung zu widergöttlicher Lust. Nicht erst Fleisch geworden sind die Menschen dadurch, sondern als Fleisch erwiesen haben sie sich darin. Also kann das Wort nicht auf die Todhaftigkeit menschlicher Natur oder die Todverfallenheit jenes Geschlechts gehen, sondern auf ihre Sündhaftigkeit muß es gehen, im ethischen Sinn ist es gebraucht. Es fragt sich, wie dieß gemeint sei. Gott will ihnen seinen Geist nehmen, weil sie sich als Fleisch erwiesen d. h. als seines Geistes unwürdig. Das will doch sagen: weil der Mensch sich in seiner sittlichen Art als im Widerspruch mit dem Geiste Gottes gezeigt, diesen nicht die bestimmende Macht seines sittlichen Verhaltens hat sein lassen, darum soll derselbe auch fürder nicht die

1) Gegen Delitzsch Comm. über die Gen. 3. Ausg. S. 236. — 2) so Delitzsch a. a. O. S. 237.

Macht seines Lebens sein. So bezeichnet also „Fleisch“ hier nicht bloß die widergöttlich gewordene Materialität des Menschen [1], sondern den Menschen überhaupt in seinem sittlichen Gegensatz zum Geiste Gottes. Wie kommt das Wort zu dieser Bedeutung? [2]

Zunächst bezeichnet es die irdisch materielle Substanz des Menschen, unterschieden von „Leib“, sofern dieser den Organismus, jenes die sinnenfällige Stofflichkeit des Menschen benennt. In diesem Sinn hat der Mensch Fleisch wie er Geist hat. Dieß aber bildet die dem Menschen mit „allem Fleisch“, gemeinsame Eigenthümlichkeit gegenüber Gotte, der Geist und nicht Fleisch ist. [3] So ist es demnach für den Menschen charakteristisch ein Fleischeswesen zu sein und nicht ein Geisteswesen, und in diesem Sinn gilt daher vom Menschen nicht nur daß er Fleisch hat, sondern daß er Fleisch ist. Indem so Fleisch zur Bezeichnung des Menschen selbst in seiner von Gott unterschiedlichen und demselben entgegengesetzten Eigenthümlichkeit dient, wird es zum Ausdruck für das ganze Wesen des Menschen, für seine gesammte Natur mit Einschluß des Geistes, welcher durch Wirkung des Geistes Gottes in diesem Fleischesleibe lebt und ihn belebt: es bezeichnet die geistleibliche Natur des Menschen, in der er sich vorfindet. Der Accent liegt demnach nicht auf dem Gegensatz der leiblichen zur geistigen Seite des menschlichen Wesens, sondern auf dem Gegensatz dieser menschlichen Natur selbst zu Gott. Fleisch bezeichnet demnach den Menschen, wie er nicht mit Gott, sondern mit der Welt zusammengehört und in Gemeinschaft steht; denn diese Gemeinschaft steht eben in seiner geistleiblichen Natur. Daß diese als lebendige zu denken, versteht sich von selbst, und so wird denn unter Fleisch der gesammte Umfang des natürlichen Lebens, sofern es eben bloß natürliches ist, und seiner Lebensbeziehungen subsumirt, mag es als individuelles oder generelles gedacht werden. Sowohl das rein natürliche Denken und Wollen des Einzelnen, wie z. B. Matth. 16, 17, als die allgemeinen natürlichen Lebensgebiete und Lebenszusammenhänge der Abstammung, Nationalität u. s. w., wie z. B. Röm. 11, 14, gehören dem Gebiet des Fleisches an. Denn in allem dem handelt sich's um den Menschen von Seiten seiner Weltgemeinschaft. Der Mensch aber, sofern er zur Welt gehört, steht, wie er nun seiner wirklichen Beschaffenheit nach ist, in einem doppelten Gegensatz zu Gott: in der Todhaftigkeit und in der Sündhaftigkeit seiner Natur. Bezeichnet Fleisch

---

1) So Delitzsch und Keil zu d. St. — 2) Vgl. die Untersuchungen hierüber in J. Müller Lehre von der Sünde I, 424 ff. Hofmann Schriftb. I, 505 ff. 559 ff. Delitzsch bibl. Psychol. 2. Aufl. S. 374 ff. Hahn Neutest. Theol. I, 424 ff. Tholuck Römerbrief 5. Aufl. zu 7, 7 u. Erneuerte Untersuchungen über σάρξ. Stud. u. Krit. 1855, 3. Ernesti Die Theorie vom Ursprung der Sünde aus der Sinnlichkeit im Licht des paulinischen Lehrgehalts betrachtet 1855. Holsten Die Bedeutung des Wortes σάρξ im N. T. 1855. Baur theol. Jahrbb. 1857, 1. — 3) Vgl. Jes. 31, 3.

des Menschen Natur in ihrem Gegensatz zu Gott, so demnach in diesem doppelten Gegensatz: die todhafte und die sündhafte Natur des Menschen — im Gegensatz zum Geiste Gottes sofern er der Lebensgeist, und im Gegensatz zu ihm sofern er heiliger Geist ist. Jener Gegensatz wiegt im A., dieser wiegt im N. Testamente vor. Denn das beherrschende Bewußtsein dort war das des Todes — und im Zusammenhang hiemit der Sünde —, hier ist es das der Sünde — und im Zusammenhang hiemit des Todes —. Die Erinnerung oder die Klage, daß der Mensch vergänglich und hinfällig sei, weil Fleisch, geht durch das ganze A. Testament hindurch, vgl. z. B. Jes. 40, 6 f. Ps. 56, 5. 78, 39 und besonders das Buch Hiob. Aber in der Grundstelle Gen. 6, 3 ist es bereits im ethischen Sinn gebraucht.

Dieß nun ist im N. Testament das Herrschende. Von Joh. 3, 6 sahen wir schon, daß hier Fleisch, da es im Gegensatz zur Wiedergeburt steht, die menschliche Natur nicht als etwas bloß Natürliches, sondern in ihrer sittlichen, nämlich sündhaften Bestimmtheit bezeichnet, vermöge deren sie einer Erneuerung durch Gott bedürftig ist. Röm. 7, 14 ff. aber ist in besonderem Grade geeignet zu lehren, welches der neutestamentliche Begriff von Fleisch sei. Der Apostel nennt sich *σαρκινός*. Das ist mehr und ist weniger als *σαρκικός*. Jenes bezeichnet der Adjektivendung zufolge das Material — wenn man hier so reden darf — seines Wesens, geht also auf seine Natur, in welcher sein Ich wohnt, *σαρκικός* dagegen auf die von der *σάρξ* bestimmte sittliche Richtung, welche seinem Ich einwohnt. Er ist *σαρκινός* d. h. er ist *ἐν σαρκί*, und weil mit Fleisch behaftet um und um, darum auch unter das Fleisch und die in demselben wohnende Sünde verhaftet: *πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν*.[1] Denn in diesem seinem Fleisch d. h. in der ihm angebornen Natur, und insofern in ihm, wohnt die Sünde und nur Sünde V. 18. Wenn er nun auch in seinem persönlichen Wollen mit dem Gesetz Gottes übereinstimmend — nämlich durch die *μετάνοια* mit demselben übereinstimmend — geworden ist und so das objektive Gottesgesetz zum subjektiven Gesetz seines inneren, persönlichen Menschen gemacht hat, so ist doch das objektive Gesetz der Sünde das subjektive Gesetz seines äußeren Menschen d. i. seiner Natur, seiner *σάρξ* oder seiner *μέλη*, so daß er über den Zwiespalt seines Wollens und Thuns, ja den Zwiespalt zwischen Wollen und Wollen von sich selbst aus nicht hinauskommt; sondern nur — das ist das Moment, welches im folgenden Kap. 8 hinzutritt — der Geist der Wiedergeburt vermag seinem persönlichen Wollen die Kraft siegreicher Ueberwindung der in seiner Natur wohnenden Macht der Sünde zu verleihen.

Es ist unschwer zu erkennen, was der Apostel hier unter *σάρξ* versteht. Es ist nicht identisch mit dem Ich, denn es ist in Gegensatz zum *νοῦς*:

1) Vgl. Delitzsch Psychol. 2. Aufl. S. 372.

denn widersprechende Gesetze sind in beiden. Auch ist es nicht identisch mit der Sünde, sondern der Sitz der Sünde. Das will sagen: es ist die Natur des Menschen in ihrer gegenwärtigen Verderbniß, ihrer sündigen Verderbniß nämlich. Zwar wird σάρξ mit μέλη gleichgesetzt. Aber daraus folgt nicht, daß es auf die Leiblichkeit zu beschränken sei und so denn die Sünde etwa nur in die Sinnlichkeit zu setzen wäre. Denn σάρξ bildet den Gegensatz zum Ich, so daß es denn Alles umfaßt, was der Mensch als wissendes und wollendes Ich an sich hat und findet, also wie den leiblichen Organismus so auch den seelischen und geistigen. Es ist nur eben die Leiblichkeit des Menschen die Basis seiner geistigen Natur, und es ist für diese charakteristisch, daß sie vom schöpferischen Geiste Gottes in einer Leiblichkeit gewirkt und darum in aller ihrer Selbsterweisung an diese gebunden ist. So kommt es, daß die gesammte geistig-leibliche Natur des Menschen oder der natürliche Mensch in diesem Sinne σάρξ genannt wird. Allerdings ist der Mensch nicht bloß solche Natur, als welche er mit der Welt zusammengehört; er ist auch Person, als welche er zu Gott hin geschaffen ist und mit Gott zusammengehört. Aber er ist diese in jener, ἐν σαρκί, er ist σαρκινός, und darum ist sein persönliches Denken und Wollen in aller seiner Aktivität von jener bestimmt und normirt, κατὰ σάρκα, d. i. er ist σαρκικός. Erst der Christ, der am Geist des neuen Lebens Jesu die neue Macht seines persönlichen Lebens hat, ist zwar, so lange er im Leibe lebt, ἐν σαρκί aber nicht κατὰ σάρκα: ἐν σαρκὶ γὰρ περιπατοῦντες οὐ κατὰ σάρκα στρατευόμεθα 2 Kor. 10, 3.

So geschieht denn Beides, sowohl daß alle Sünden, sie mögen noch so geistiger Art sein, auf die σάρξ zurückgeführt werden, denn sie schließt das geistige Leben des Menschen ein, wie z. B. Gal. 3, 3 wo Gesetzlichkeit, Gal. 5, 19 ff. wo Sünden wie Haß und Neid, Kol. 2, 18 wo sinnenertödtende Askese mit Fleisch bezeichnet werden —; als auch das Andere, daß σάρξ mit σῶμα oder μέλη gleichgesetzt wird, Röm. 6, 6 σῶμα τῆς ἁμαρτίας[1] oder Röm. 8, 13 τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦν, oder Kol. 3, 5 τὰ μέλη ἡμῶν τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν u. s. w. Das erklärt sich Beides zur Genüge aus dem Gesagten.

Was wir für unsern Zweck den Schriftaussagen über die σάρξ demnach entnehmen ist dieß: es wohnt der geistig-leiblichen Natur des Menschen eine sie ganz beherrschende Macht nicht bloß physischer, sondern auch sittlicher Verderbniß und Verkehrung ein, welche zur Wirkung hat, daß auch die persönliche Aktivität des Ich dadurch sündhaft bestimmt ist und sich in demselben Widerspruch zu Gott befindet, welcher der σάρξ eignet. Der Mensch

1) Gegen Jul. Müllers Lehre von der Sünde I, 398 f. u. Philippi's z. d. St. unhaltbare tropische Fassung von σῶμα τῆς ἁμαρτίας als Komplex der Sünde.

ist in seinem persönlichen Denken und Wollen der Herrschaft seiner sündigen Natur verfallen und somit sittlich unfrei: πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.

Der Satz von der sittlichen Unfreiheit des Menschen in seinem Denken und Wollen folgt demnach der Schrift von selbst aus dem, was ihr in Betreff der sarkischen Natur des Menschen gewiß ist. Was sie über jene sagt, ist nur Anwendung dieser Erkenntniß auf das Gebiet des persönlichen Lebens in seinem Verhältniß zu Gott.

Denn weil vom Menschen gilt, daß er Fleisch ist, Gen. 6, 3, darum ist alles Gebilde seines Herzens böse von seiner Jugend an, Gen. 8, 21. Die Aktivität des persönlichen Denkens und Wollens ist bereits in ihren Anfängen, weil in ihren Wurzeln, verderbt: so erstreckt sich denn diese Verderbniß auf das gesammte Gebiet persönlicher Lebensbethätigung. Alles Denken und Wollen des Menschen ist sündhaft bestimmt, also sittlich unfrei. Diese Wahrheit spricht das A. Testament allerdings weniger in Form der Lehre aus, als vielmehr in Form der Geschichte. Denn da es vom Heil in seiner Vorgeschichte der nationalen Reichsgestalt, aber noch nicht von seiner thatsächlichen Verwirklichung für das Personleben des Einzelnen handelt, so hatte es zwar Anlaß von der Sünde und Heillosigkeit Israels und der Menschen überhaupt und von der Nothwendigkeit, daß Jehova das Heil schaffe, zu reden, aber nicht ebenso Anlaß nachzuweisen, wie der Einzelne sich nicht selbst zum Heile verhelfen könne, sondern Gott ihm das Heil aneignen müsse. Deßhalb enthält es eine Lehre von der sittlichen Unfreiheit nur so, daß erinnert wird, wie der Mensch, so wie er nun eben jetzt ist, gar nicht anders sein kann denn sündig und unrein vor Gottes Augen, z. B. Hiob 14, 1—4. Dafür ist die Geschichte, die es uns vor Augen stellt, ein um so erschütternderer Thatbeweis von der beherrschenden Macht der Sünde. Denn wenn sie solche unüberwindliche Gewalt übte auch da, wo die übermächtige Selbstbezeugung des Heilsgottes ihr entgegentrat, wie ist vollends, wo dieß nicht der Fall ist, der Mensch unrettbar ihr verfallen und verkauft! Deßhalb, wenn es anders werden soll mit dem Volke Gottes oder mit dem Menschen überhaupt, so muß Gott selbst die innere Erneuerung, und zwar eine centrale und radikale, wirken. Dieß wird daher entweder verheißen, wie in den bekannten Verheißungen des neuen Herzens Ezech. 11, 19. 36, 26 f. oder des neuen Bundes Jerem. 31, 33, oder erbeten, wie in der Bitte um die Gabe eines reinen Herzens Ps. 51, 12.

Viel häufiger dagegen spricht das N. Testament jene Wahrheit aus. Denn hier lag der Anlaß viel näher, den Gegensatz zwischen dem Menschen, wie er von Natur ist, und dem Heil, wie es nun thatsächlich erschienen ist und dem Menschen zu eigen werden soll, zum Bewußtsein zu bringen. Dieser

Gegensatz gilt für die beiden Seiten der Erkenntniß und des Willens. Nach beiden Seiten entbehrt der Mensch die Wahrheit des Denkens wie des Lebens völlig, und ist er unvermögend sie zu beweisen oder zu erwerben.

Wenn der HErr Matth. 11, 25 f. den Vater preist, daß er das Geheimniß der Heilsgnade den Weisen und Verständigen verborgen, aber den Unmündigen geoffenbart — innerlich nämlich —, so spricht er damit den Gedanken aus, daß das selbsteigene Denken des Menschen nicht nur die Wahrheit nicht besitze und gewinne, sondern auch das Hinderniß sei, welches sich zwischen den Menschen und die offenbar gewordene Wahrheit Gottes hineinstelle und den Menschen nicht zur Erkenntniß derselben gelangen lasse. Erst wenn er dazu kommt, auf seine eigene Weisheit zu verzichten, wird sein Erkennen das aufnahmsfähige Organ für die göttliche Heilsoffenbarung. Deßhalb ist es als eine Offenbarung und Gabe Gottes zu bezeichnen und nicht eine Selbstthat des eignen erkennenden Geistes, wenn Petrus in Jesu den Christ erkennt Matth. 16, 17.

Dieser Gedanke ist es denn auch, den Paulus in Lehrausführung umsetzt in jenem bedeutsamen Abschnitt 1 Kor. 1, 17 — 2, 16, in welchem er die göttliche Weisheit der menschlichen gegenüberstellt. Der Apostel erinnert die Korinther an seine Thätigkeit unter ihnen. Er hat das Evangelium, da er es ihnen verkündigte, unvermischt erhalten mit eigner Kunst und Weisheit des Vortrags, damit das Kreuz Christi, die Thatsache welche aller evangelischen Verkündigung Mittelpunkt ist, nicht durch die Kunst der menschlichen Rede, in die sie gekleidet wird, an ihrer selbsteignen Kraft verliere, oder der Widerspruch, in dem sie zum menschlichen Denken steht, verhüllt werde 1, 17 f. Denn an sich ist das Wort von ihr eine Thorheit d. h. dem menschlichen Denken und Meinen widersprechend und widerstreitend. Diesen Widerspruch muß man sich gefallen und das Wort sich nicht zuerst eine Weisheit, sondern eine „Kraft Gottes" d. h. eine Macht innerlicher Erneuerung sein lassen. Nur so verhilft es zum Heile. Menschliche Weisheit oder Kunst des Verstandes aber hilft hier zu nichts 1, 19. Denn zwei ganz verschiedenen Gebieten gehören beide, die menschliche Weisheit und die Gnadenbotschaft, an — dem natürlichen und von der Sünde verderbten Weltlaufe, und dem übernatürlichen in der zukünftigen Verklärung sich offenbarenden Weltlaufe. So steht hier also auch ein gegensätzliches Denken einander gegenüber. Jedes ist dem andern gegenüber Thorheit. „Hat nicht Gott die Welt zur Thorheit gemacht" 1, 20? Nicht „erwiesen"[1], sondern geworden ist sie zur Thorheit. An sich und in ihrem Gebiet ist sie immerhin Weisheit; nur wenn sich's um die Frage des Heils handelt, da ist sie Thorheit. Also nicht etwa bloß von einer besonderen Verirrung menschlichen Denkens, sondern

1) so Meyer.

von der „Weisheit der Welt", d. h. von dem natürlichen Denken der sich selbst überlassenen Menschheit gilt es, daß es in Bezug auf das Heil nichts weiß noch versteht, und von sich aus es auch nicht verstehen kann, sondern im Widerspruch dazu steht. Der natürliche Mensch ist geistlich blind. Zwar, V. 21, fehlte dem Menschen auch „die Weisheit Gottes" nicht, d. i. die im Schöpfungsgebiet sich vollziehende Offenbarung Gottes in seiner Macht. Aber in diesem Gebiet hat die Welt „durch ihre Weisheit", durch ihr natürliches Denken und dessen Resultate, Gott nicht erkannt. So hat es denn „Gott gefallen, durch die Thorheit der Verkündigung die Glaubenden zu erretten." Nicht bloß eine Erkenntniß will Gott mittheilen, sondern eine Errettung aus dem Zustande, der unfähig macht Gott zu erkennen. In diesem Sinn hatte der Apostel schon vorher das Evangelium eine Kraft Gottes genannt. Eine Thorheit aber ist die evangelische Heilsverkündigung dem natürlichen Denken; denn was sie von der gnädigen Heilsveranstaltung des sich zu uns herablassenden Gottes berichtet, das widerspricht allen Gedanken, die sich der Mensch selbst über Gott macht. Da bleibt denn dem Menschen nichts übrig, als daß er diese Verkündigung im Glauben hinnehme, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen. Das widerstrebt freilich dem natürlichen Menschen V. 22. Denn Jude wie Grieche, sie wollen beide, jeder in seiner Weise, des Glaubens überhoben sein; so daß denn beiden Jesus Christus der Gekreuzigte ein Anstoß für ihr Denken ist, über den sie von sich aus nicht hinauskommen V. 23. Nur die, welche sich haben berufen lassen im Glauben, finden darin Gotteskraft und Gottesweisheit V. 24. Also der Glaube ist die Voraussetzung der Erkenntniß. Erst ihm lösen sich die Widersprüche und Räthsel dieser Gottesoffenbarung V. 25.

Zwischen dem natürlichen Denken also — das lehrt Paulus hier mit aller Entschiedenheit — und der Heilsoffenbarung findet ein Widerspruch statt, der dem Menschen so lange zum Hinderniß wird zum Heil zu gelangen, bis die erneuernde Kraft des Wortes dieses Hinderniß im Glauben beseitigt und so eine Erkenntniß des Heils ermöglicht, welche dann eben ein Denken des Glaubens, ein Denken in Christo selbst ist.

Darum hat er denn auch — so fährt der Apostel Kap. 2 fort — bei seiner Verkündigung bei den Korinthern keinen Versuch gemacht, durch die Mittel menschlicher Kunst und Weisheit der Rede jenen Widerspruch zu verhüllen oder zu beseitigen, sondern es der selbsteigenen Wirkung des Wortes vom Kreuz überlassen, den Glauben in ihnen zu erwecken, der dafür dann auch auf göttlichem, nicht auf menschlichem Grunde ruht V. 1 — 5. Nicht als hätte jenes Wort nicht auch Weisheit zu lehren. Nur eben nicht bei der Glaubensgründung, sondern im Fortschritt des Glaubenslebens und der Glaubenserkenntniß, und eine Weisheit, welche ganz anders ist als die,

welche diese Welt zum Grunde und zum Inhalt hat, denn sie handelt von der zukünftigen Welt Gottes, diesem in Gott verborgenen Gottesgedanken der zukünftigen Herrlichkeit, welchen der Geist Gottes uns lehren muß V. 6—10. Dieses Geistes Besitz vermittelt die Erkenntniß der Güter, welche uns in Christo Jesu gegeben sind V. 12. „Was wir auch reden nicht in Worten, die von menschlicher Weisheit gelehrt sind, sondern in geistgelehrten, Geistlichen Geistliches deutend“ V. 13. Denn so glaube ich um des Gegensatzes V. 14 willen πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες verstehen zu sollen, entsprechend dem Gebrauch des Wortes in der Septuaginta von Traumdeuten zugleich in Verbindung mit dem Dativ. „Der natürliche Mensch aber nimmt was des Geistes Gottes ist nicht an — denn es ist ihm eine Thorheit —, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich beurtheilt wird“ V. 14. Nicht ein „thierischer“, wie Emser das Wort mißdeutet hat, sondern ein natürlicher Mensch ist der ψυχικός. An sich besagt das Wort nichts Uebles; denn der Mensch ist von Gott geschaffen zu einer ψυχὴ ζῶσα., also als ein ψυχικός, aber doch damit der Geist Gottes das Prinzip seines persönlichen Lebens sei. In Wirklichkeit aber ist nicht das πνεῦμα τοῦ θεοῦ, sondern die σάρξ diese bestimmende Macht seines Denkens und Wollens. So ist denn der ψυχικός der Gegensatz zum πνευματικός und identisch mit σαρκικός. Kein Wunder also, daß er sich auch in Gegensatz stellt zu der Erkenntniß, die der Geist Gottes mittheilt. Er weist sie ab als eine Thorheit. So wird οὐ δέχεται zu fassen sein und nicht, wie unsre Dogmatiker es meistens erklären: er versteht nichts davon; aber dieser Gedanke folgt alsbald im Nächsten: er kann es nicht erkennen, weil es seinem Wesen völlig widerspricht. Denn nur aus dem Geiste Gottes wird das rechte Urtheil darüber gewonnen: πνευματικῶς ἀνακρίνεται. Wohl aber — V. 15 — vermag der Geistliche, dessen eigenthümliches Wesen dem Geiste Gottes und der Wirkung desselben entstammt, alles zu beurtheilen, weil er das Ziel aller Dinge kennt in Christo Jesu, während er selbst von Keinem beurtheilt wird, denn sein neues Wesen ist allen denen fremd und unverständlich, welche nicht die gleiche Erfahrung gemacht haben.

So scharf scheidet der Apostel das natürliche Denken und die Heilsoffenbarung und stellt sie in einen Widerspruch mit einander, der nur auf dem Wege der inneren Lebenserneuerung durch den Geist Gottes sich aufhebt. Der Mensch also, wie er ist, ist von sich aus geistlich blind und muß sich erst innerlich erneuern lassen, um die Heilsoffenbarung erkennen zu können. Auch das Denken muß die Wiedergeburt erfahren. Nur im Lichte Gottes sehen wir das Licht. Dieß hat aber einen Lebensvorgang zur Voraussetzung, durch welchen man seinen Stand in der neuen Welt Gottes nimmt. Das Intellektuelle und das Ethische sind untrennbar mit einander verbunden.

Dem Ergebniß dieses Abschnitts fügen die anderen Stellen, die für unsre Frage noch in Betracht genommen werden können, nichts Wesentliches hinzu, so daß es einer eingehenderen Erörterung derselben nicht bedarf.

Das eine Mal ist es die Ausführung über die Herrlichkeit seines Amts 2. Kor. 3, welche dem Apostel Anlaß gibt, einander gegenüberzustellen, wie die Gedanken der Ungläubigen vom Gott dieser Welt, unter dessen Herrschaft sie stehn, in der Blindheit und Finsterniß festgehalten werden, wie dagegen in den Herzen der Gläubigen Gott ein helles Licht der Erkenntniß seiner in Christo hat aufgehn lassen 4,4. 6. Das andere Mal ist es die Darlegung der Verwirklichung des göttlichen Heilsraths in der Kirche, wie sie der Apostel im Epheserbrief gibt, im Zusammenhang mit welcher er für seine Leser erfleht: daß ihnen Gott gebe einen Geist der Weisheit und Offenbarung in Erkenntniß seiner, erleuchtete Augen ihres Herzens, damit sie wissen, welches sei die Hoffnung ihrer Berufung u. s. w. Eph. 1, 17. 18: womit also gesagt ist, daß auf das innere sittliche Erkenntnißvermögen des Menschen eine Wirkung des Geistes Gottes ergehen muß, wodurch dasselbe in den Stand gesetzt wird, die selige Heilsoffenbarung Gottes erkennen zu können. Das ist ein sittlicher Vorgang im Leben des Menschen, gleichwie die Finsterniß, in der sich die Heiden befinden 4, 18 oder die Leser selbst früher befanden 5,8, ein sittlicher Zustand war; oder die Verkennung Gottes, in welche nach der Schilderung des Apostels Röm. 1,21 die Heidenwelt gerieth, eine sittliche Verschuldung war; oder die Aufgabe, die der Apostel an den Heiden zu erfüllen hat, „aufzuthun ihre Augen“ Akt 26, 18 sich durch den sittlichen Prozeß der „Bekehrung von der Finsterniß zum Licht und von der Gewalt des Satan zu Gott“ vollzieht.

So bestätigt sich uns denn: die Menschen sind, wie sie sind, geistlich blind, unvermögend zur heilsamen Erkenntniß des Heils, und müssen zu derselben durch eine Wirkung des Geistes Gottes gebracht werden, welche ein sittlicher Lebensvorgang — der Aufnahme in die Gottesgemeinschaft in Christo — ist, gleichwie jene Blindheit die Wirkung eines sittlichen Zustandes — der Gottentfremdung — ist.

Was von der Erkenntniß des Menschen gilt, gilt auch von seinem Willen, weil eben von seinem persönlichen Leben überhaupt, daß es im Widerspruch zur Heilsoffenbarung steht.

Wenn der Mensch, weil fleischlich von Natur, erst einer innerlich erneuernden Geisteswirkung Gottes bedarf, um in das Reich Gottes eingehen zu können Joh. 3, 3. 5., so folgt daraus von selbst, daß er an sich unvermögend ist, das Hinderniß, welches für jenen Eingang in seiner Fleischesnatur liegt, irgendwie zu beseitigen, so daß er also von dieser schlechthin gebunden ist. Ingleichen ergibt sich aus den Selbstaussagen Jesu, in welchen er

die Erweckung zu neuem Leben Joh. 5, 20ff. oder die Befreiung zum Stande der Gottessohnschaft 8, 36 sich und der Geistesmacht seines Wortes zuschreibt, daß der Mensch an sich im Tod und in der Unfreiheit, also in der Gottentfremdung steht und unvermögend ist sich derselben irgendwie zu entnehmen. Damit stimmt denn, daß er zu den Jüngern sagt, ohne ihn d. i. getrennt von ihm könnten sie nichts thun 15, 5. Wie die Rebe nur in Verbindung mit dem Weinstocke Frucht bringen kann, von demselben getrennt aber erstirbt, so gilt es auch von den Jüngern Jesu, daß alles ihr Thun in der Gemeinschaft Christi geschehen muß, wenn es christliche Lebensbethätigung sein soll. Denn nicht vom apostolischen Wirken, sondern von der christlichen Lebensbethätigung ist die Rede; und andrerseits spricht der HErr zunächst zwar nicht vom sittlichen Unvermögen überhaupt, sondern vom Vermögen des Christen, aber jenes folgt doch aus dem, was er sagt. Denn muß das Thun des Jüngers Jesu in der Gemeinschaft Jesu stehn, wenn es ein rechtes sein soll, so hat das zur Voraussetzung, daß der Mensch für sich und aus sich selbst ein wahrhaft Gott gemäßes Thun nicht zu leisten vermag, sondern solches Vermögen kommt ihm lediglich und stetig aus der Gemeinschaft Christi. Alles geistliche Vermögen wird demnach hier der Gnadenwirkung allein zugeschrieben und jede Synergie mit natürlichem Vermögen ausgeschlossen. In diesem Sinne haben von dieser Stelle Augustin gegen Pelagius — dominus ut responderet futuro Pelagio — und unsre Dogmatiker gegen Semipelagianismus und Synergismus mit Recht Gebrauch gemacht.

Dem Apostel Paulus stellt sich auf Grund seines eignen Erlebnisses Alles unter den Gegensatz des Adamitischen und des Christlichen, des Sonst und Jetzt. Wie für die Geschichte der Menschheit die Erscheinung Jesu Christi die große Wende bildet, welche sie in die zwei gegensätzlichen Hälften scheidet, die dort von Adam, hier von Christus aus bestimmt sind Röm. 5, 12ff., so ist es auch für die Geschichte des Einzelnen die innere Offenbarung Jesu Christi, welche dieselbe in zwei gegensätzliche Hälften scheidet. Denn wer in Christo ist, der ist eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe es ist neu geworden 2 Kor. 5, 17. So stellt auch der Galaterbrief die beiden großen Zeiten des Gesetzes und der Gnade einander gegenüber, wie sie auch für den Einzelnen gelten z. B. 4, 3f. Nicht minder der Epheserbrief vom Gesichtspunkt der Sammlung in die Kirche aus die Gegensätze der Gottentfremdung vordem, der Gottesgemeinschaft jetzt z. B. 2, 2f. 2, 11. 5, 8; oder der Kolosserbrief als Heillosigkeit und Heilsbesitz z. B. 1, 21. 3, 7f. Kurz dieser Gegensatz von ποτέ und νῦν beherrscht sein ganzes Denken und Lehren. Darin liegt zugleich der Gedanke, daß wie die Menschheit so auch der Einzelne auf vorchristlichem Standpunkt von der beherrschenden Macht der Sünde schlecht-

hin gebunden ist, daß er in allem seinen Denken und Wollen nicht aus ihr heraus kann, sondern sich immer innerhalb der Gränzen ihrer Herrschaft bewegen muß: er ist ὑφ' ἁμαρτίαν Röm. 3,10, oder ein δοῦλος τῆς ἁμαρτίας 6,20. Wie ernstlich das von ihm gemeint sei, ersehen wir aus solchen Aeußerungen, in welchen er vom Menschen, wie er an sich selber ist, vom Juden so gut wie vom Heiden sagt, daß er todt sei in seiner Sünde, so daß ihn Gott erwecken muß zum Leben in Christo Eph. 2, 5. Kol. 2, 12, wo sich aus dem, was unter diesem Leben zu verstehen ist, von selbst ergibt, wie der Tod von ihm gemeint sei: nämlich für das persönliche Leben des Menschen ist das Unvermögen gottgemäßer Bethätigung damit ausgesagt. Es ist die Macht der angebornen sündigen Natur, welche das persönliche Wollen beherrscht, so daß es im Widerspruch zum göttlichen Willen steht und damit dem Tode verfällt.

Davon ist am eingehendsten Röm. 7, 7 ff. die Rede, welchen Abschnitt wir schon oben in Betracht ziehen mußten, wo es sich um die Begriffsbestimmung von σάρξ handelte, jetzt aber für den Satz vom sittlichen Unvermögen des Menschen zu verwerthen haben.

Es ist das Verhältniß des Gesetzes zur Sünde im Menschen, was der Apostel darlegt. Nicht ein Verhältniß der Identität ist es, wohl aber dient uns das Gesetz dazu, von der Sünde erfahrungsmäßige Kenntniß zu gewinnen. Inwiefern dieß geschehe, besagen zunächst die Worte: „denn die Begierde kannte ich nicht, hätte nicht das Gesetz gesagt: du sollst nicht begehren.“ Die ihm einwohnende Begierde meint er (τήν), welche durch das Gesetz nicht erst geworden, sondern zum Bewußtsein gebracht worden. Es wohnt dem Menschen bereits jenseits seines Bewußtseinslebens sündige Begierde ein, nämlich in seiner σάρξ. Deren begehrlichem Trieb nun tritt das Gesetz je im einzelnen Fall mit dem Verbote entgegen: οὐκ ἐπιθυμήσεις — womit es sich natürlich nicht gegen die Begierde an sich richtet, daß der Mensch sie überhaupt nicht haben solle, sondern gegen das einzelne bestimmte Begehren, in welchem jener auf die Welt gerichtete, begehrliche Trieb der Natur sich äußert. Damit aber wird uns das Dasein jener sündigen Begierde zum Bewußtsein gebracht. Dem tritt nun das Andere zur Seite V. 8, daß das Gesetz die in uns wohnende Sünde auch provocirt, indem es gerade durch das Verbot die konkrete Begierde, je nachdem Anlaß dazu gegeben ist (πᾶσαν), erst recht wirkt. „Denn ohne Gesetz ist Sünde todt“, sie ist vorhanden, aber noch nicht thätig als die Macht des persönlichen Wollens. Dieß allgemein Gültige bestätigt der Apostel mit seiner eignen Erfahrung. „Ich lebte ohne Gesetz einstmals; als aber das Gesetz kam, lebte die Sünde auf, ich aber starb.“ V. 9. 10.

Zwei Abschnitte seines Lebens scheidet er durch den Eintritt des Gesetzes

in sein sittliches Bewußtsein; denn so ist ἐλθούσης τῆς ἐντολῆς offenbar zu verstehen.[1] Es war eine Zeit für ihn, da war die Sünde, die in ihm schlummerte, todt, und er in einem Stande der gewissermaßen ein Leben heißen konnte; denn die Sünde war noch nicht die Macht seines persönlichen Lebens geworden, weil dieß selbst noch eingehüllt war in sein von Gott geschaffenes Naturleben. Sobald er nun aber in das Stadium des persönlichen Verhaltens eintrat, so wurde die Sünde auch alsbald die Macht desselben und brachte ihn so als Ich, für sein individuelles Personleben, unter das Gericht des Todes. Es ist die im Menschen wohnende Sünde, welche die sittliche Selbstentscheidung zur Uebertretung des Gebotes macht, — mit Nothwendigkeit: denn so ist, was der Apostel über seine eigene Lebenserfahrung sagt, von ihm gemeint. So ist das Gesetz zwar an sich heilig und gerecht und gut, aber in Folge der in unsrer überkommenen Natur wohnenden Sünde geschieht es, daß es uns für unser persönliches Sein Sünde und Tod wirkt. Es hilft nicht von der Sünde, sondern es bringt uns erst recht unter die Sünde; es macht die Sünde erst recht zu unsrer Sünde. Das kommt daher, daß wir im Fleisch sind und unter die sündige Richtung desselben verkauft, so daß wir uns derselben nicht entledigen können V. 14. Dieß zu erkennen dient uns eben jene Wirkung, welche das Gesetz auf und durch unsre sündige Fleischesnatur hat. Und diese Gebundenheit an das Fleisch und seine sündige Richtung bleibt auch da, wo das persönliche Wollen mit dem Inhalt des Gesetzes übereinstimmend geworden ist. Denn wenn der Apostel im Nächsten von einem Widerspruch zwischen seinem Wollen und seinem Thun spricht, so zwar daß eben daraus erhellt, wie sein Wollen mit dem Gesetze stimmt V. 15. 16, so hat das zur Voraussetzung, daß es mit diesem guten Gotteswillen übereinstimmend erst geworden. Denn von Natur gilt dieß nicht, sondern ist vielmehr das Wollen von der σάρξ bestimmt. Also muß etwas zwischeneingetreten sein, wodurch diese Aenderung seines Wollens herbeigeführt worden. Es versteht sich von selbst, daß dieß eine Wirkung der Gnade, eine bekehrende Wirkung derselben ist: der Apostel spricht im Präsens, also von seiner Gegenwart, so daß wir kein Recht haben von derselben so zu abstrahiren, daß wir in seinen Worten eine Beschreibung des natürlichen Menschen fänden. Denn auch das Weitere was wir lesen, daß ihm das Gute zu wollen nahe liegt V. 18, und daß er das Gute thun will, dagegen das Böse nicht will V. 19. V. 21, daß er nach seinem inwendigen Menschen mit dem Gesetze Gottes freudig übereinstimmt V. 22, zeigt, daß er eine Veränderung, die mit ihm vorgegangen, hiebei voraussetzt. Denn zwar ist der ἔσω ἄνθρωπος nicht ohne Weiteres der neue Mensch, sondern er eignet dem Menschen von Natur, als der Mensch

1) Vgl. Hofmann Schriftbeweis I, 542 f., Delitzsch Psychologie 371.

des νοῦς und der καρδία, aber es ist die Seite des Menschen, an welcher die Erneuerung beginnt, so daß es also hier dem thatsächlichen Erfolg und der Wirklichkeit nach den Menschen bezeichnet, sofern er die bekehrende Wirkung der Gnade an sich erfahren hat, und so ein andrer in seinem persönlichen Wollen geworden ist. Trotzdem aber sagt er von sich, daß sein Thun nicht der Vollzug dieses seines Wollens sei, sondern das Widerspiel desselben, demnach nicht dieses seines Ich Erweisung, sondern Bethätigung der Sünde, die in seinem Fleische lebt. So mächtig also ist dieses und die Sünde desselben, daß es trotz der Uebereinstimmung seines persönlichen Wollens mit dem guten Gotteswillen im Gesetz doch sein Thun beherrscht. Es findet ein Widerspruch statt zwischen seinem Thun und seinem Wollen, und sein Wollen ist nicht mächtig genug, um sein Thun zu bestimmen. Eine andre Macht ist es demnach, die sein Thun beherrscht: das Gesetz der Sünde, welches das Gesetz seines Fleisches bildet, während das Gesetz Gottes das Gesetz seines νοῦς, seines Ich geworden ist V. 23. Und doch kann das Gesetz der Sünde oder seines Fleisches es nicht zum Thun bringen ohne die Vermittlung seines Wollens. Denn die sündige Lust muß den Willen empfangen und in sich aufnehmen, um die Frucht der sündigen That zu erzeugen (Jak. 1, 15). Also führt jener Widerstreit zwischen Thun und Wollen zu einem Widerstreit zwischen Wollen und Wollen — zwischen dem Wollen nämlich sofern es von der σάρξ bestimmt ist und zwischen dem Wollen sofern es vom Willen Gottes bestimmt ist. Denn da wir und so lange wir im Fleische leben, erfahren wir immer die Einwirkungen desselben auf unser persönliches Wollen, und da geschieht es denn, daß diese über unser besseres Wollen übermächtig werden und dieses nicht zum Vollzug kommen lassen. Es ist dasselbe Ich, dasselbe persönliche Subjekt, von welchem beides gilt. Nur gehört dieses Ich eben zwei Seiten an: es steht in der σάρξ und gehört doch auch mit Gott zusammen. Trotz seiner Willensänderung nun vermag es der σάρξ nicht mächtig zu werden — wenn es nicht und soweit es nicht die übermächtige Wirkung des von der σάρξ befreienden Geistes Jesu Christi erfährt. Dieser Geist der Wiedergeburt macht frei von der Macht der Sünde im Fleisch — jetzt anfangend, bis er uns völlig frei machen wird in der Palingenesie, in der Verklärung.

Von dieser Erfahrung und Wirkung sieht der Apostel allerdings ab, indem er jenen Widerstreit beschreibt. Das ist aber nicht eine willkürliche Abstraktion, sondern eine nur allzuhäufige thatsächliche Erfahrung des Christen. Denn wir wollen und handeln eben nicht immer aus dem Geist der Wiedergeburt heraus, und müssen uns täglich sagen, so sehr wir bekennen dürfen, daß unser Wollen mit dem Willen Gottes im Grunde übereinstimmt, daß wir trotzdem auch mit diesem unsrem Wollen über das Fleisch nicht

siegreich Herr sind: mit unsrer Macht ist's nicht gethan, wir sind gar bald verloren. Ist nun aber auch bei dem, dessen Wollen jene Aenderung erfahren hat, das Fleisch übermächtig, wie vielmehr ist derjenige an und durch dasselbe gebunden, bei welchem diese Aenderung nicht eingetreten! Sein persönliches Wollen ist mit dem Wollen des Fleisches identisch. Ob und inwieweit auch der Anfang der Lösung zwischen beiden stattfinden könne durch besondere nicht heilsgeschichtliche Einwirkungen, bleibt hier außer Betracht. Es ist hier die Rede nur von dem, was an sich ist. Und hievon nun gilt jene Gebundenheit des Wollens und Thuns durch das Fleisch.

Davon redet der Apostel auch im Nächsten 8, 5 ff. Er unterscheidet εἶναι, φρονεῖν und περιπατεῖν, indem er vom Sein zum Wollen, vom Wollen zum Thun übergeht. Von welchem das εἶναι κατὰ σάρκα gilt, so daß also die σάρξ die bestimmende Norm für ihn als Person ist, dessen Wollen ist dann auch dem Willen der σάρξ entsprechend; denn er hat die sündige Richtung der σάρξ zu seinem persönlichen Wollen gemacht V. 5. Die Willensrichtung der σάρξ aber geht auf den Stand der Gottentfremdung V. 6, weil sie widergöttliches Willensverhalten ist; denn sie steht nicht im Gehorsam gegen Gottes Willen und kann auch gar nicht V. 7, weil sie eben ihrer Natur nach die widergöttliche Richtung ist. Sondern man muß den Geist des neuen Lebens in Gott empfangen haben, um dem entsprechend dann auch zu wollen und sich zu verhalten V. 5. Denn alle Bethätigung bestimmt sich nach dem dieselbe beherrschenden Prinzip des Lebens; dieß aber ist entweder σάρξ oder πνεῦμα. Somit versteht sich von selbst, daß derjenige, bei welchem noch nicht an der Stelle der σάρξ, die ihn von Natur beherrscht, das πνεῦμα solches Prinzip des Lebens geworden ist, auch schlechthin unvermögend ist zu gottgemäßem Wollen und Thun.

Aber daneben weiß die Schrift auch von einer relativen Sittlichkeit des sündigen Menschen zu berichten und fordert dieselbe. Es fragt sich, wie weit sich dieselbe erstrecke und wie sie sich zur Herrschaft der Sünde auf der einen, zum Stande der Gnade und Freiheit auf der andern Seite verhalte.

2. Die relative Sittlichkeit des sündigen Menschen.

Gleich beim Beginn der Geschichte der Sünde tritt uns ein Gotteswort entgegen, welches vom Sünder Beherrschung seiner Sünde fordert, somit das Vermögen dazu in ihm voraussetzt. Es ist das Wort an Kain Gen. 4, 6. 7: „Warum bist du zornentbrannt und gesenkt dein Antlitz? Ist's nicht so: wenn du gut bist, so ist Erhebung (deines Angesichts); wenn du aber nicht gut bist, so lauert die Sünde vor der Thür und auf dich geht ihr Begehren —? Aber du sollst herrschen über sie." Daß der Zorn in ihm ent-

brannt ist, das ist gemeint mit dem, daß er nicht gut sei. Er hat in sich die sündige Begierde sich entfachen lassen, und so lauert sie denn in seinem Inwendigen vor der Thür seiner Willensbestimmung und sucht in dieselbe einzugehen, um sie mit der sündhaften Regung zu erfüllen und konform zu machen. Das soll er nicht zulassen, sondern soll herrschen über die sündige Regung[1] — nicht daß sie nicht sei, aber auch nicht bloß, daß sie nicht zur äußeren That werde, sondern daß sie nicht in die Thüre seines Willens eingehe d. h. nicht zum bestimmten Entschluß, zur fertigen inneren That werde. Diese Erinnerung wird als Wort Gottes bezeichnet.

Von einer Erscheinung Gottes wird nichts berichtet, und es kann zweifelhaft sein, ob es als ein unmittelbares Gotteswort oder als ein Vorgang im Herzen und Gewissen zu verstehen sei.[2] Aber wenn man auch das erstere annimmt[3], so ist es doch nicht ein Bestandtheil der Heilsoffenbarung und hat keinen anderen Inhalt als die Gewissensmahnung, die uns in leidenschaftlich sündiger Erregung zu sittlicher Selbstbeherrschung auffordert. Damit hängt die andere Frage zusammen, ob jene Beherrschung, die Gott von ihm fordert, in Kraft natürlichen sittlichen Vermögens oder in Kraft besonderer göttlicher Wirkung, etwa des Verheißungsworts[4], von ihm geübt werden soll. Ich sehe zu dem letzteren keine Berechtigung im Texte. Was er von sich aus thun solle und könne, wird ihm gesagt. Luther erinnert zwar, wie oftmals in seiner Schrift gegen Erasmus — und ihm nachfolgend die Späteren — so auch hier daran, daß aus dem Gebot nicht die Möglichkeit folge.[5] Aber es ist offenbar, daß die Forderung hier die Möglichkeit einschließt. Luther behauptet: nur die durch den Glauben vermittelte Möglichkeit, da alles, was nicht aus dem Glauben stamme, Sünde sei, hier aber Beherrschung der Sünde gefordert werde. Aber er hat von einer dogmatischen Voraussetzung aus und mittelst einer unrichtig verstandenen Schriftstelle (Röm. 14, 23) exegesirt, die beide nicht hierher gehören. Nicht um Glaubensbethätigung, sondern um sittliche Selbstbestimmung handelt es sich, welche die Bindung der leidenschaftlichen Erregung vermöge der sittlichen Kraft des Willens zum Erfolg haben soll. Ein Beweis für die Freiheit zum Guten im höheren Sinn ist diese Stelle nicht. Denn nicht „gut“ würde sich Kain dadurch machen; sondern nur ein Werk des Gesetzes, in welchem er seine erregte sündige Begierde bände, wäre jene That der Selbstbeherrschung. Derselbe, von dem es heißt, daß er „nicht gut“ ist, wird aufgefordert dieß zu thun, vermag es also zu thun, obgleich er „nicht gut“ ist. So

1) So auch Keil gegen Delitzsch, welcher versteht: über die Sünde als That — womit er aus der psychologischen Aussage eine geschichtliche macht, daß nämlich die That vor der Thüre des Inneren laure. — 2) Nach Luther ein Wort Adams an seinen Sohn. Opp. lat. I, 333. — 3) so z. B. Keil. — 4) so Delitzsch. — 5) Opp. lat. I, 342.

daß also hiemit allerdings ein sittliches Vermögen des natürlichen Menschen gelehrt wird, das Vermögen nämlich der sittlichen Selbstbeherrschung vermöge der formalen Freiheit der Willenskraft, und zwar der Selbstbeherrschung nicht bloß der locomotiva, mit Melanchthon zu reden, sondern der inneren Affekte in ihrem Verhältniß zur Entschließung des Willens. Aber allerdings reicht die bloß formale Willenskraft dazu nicht aus, sondern es sind sittliche Beweggründe erfordert, welchen sich jene Kraft zu Willen begibt, um den Inhalt derselben, gegenüber der widersprechenden sündigen Neigung, zur Geltung zu bringen.

Ueber dieses Vermögen des natürlichen Menschen erhalten wir einen ausdrücklichen Unterricht im Römerbrief 2, 14 ff. Was wir der eben betrachteten Stelle und anderen sachlich entnehmen können, das ist hier lehrhaft ausgesprochen. Dadurch ist sie von entscheidender Bedeutung für diese Frage.

Israel und Heidenwelt stellt der Apostel einander gegenüber; jenes im Besitz des Gesetzes, diese ohne dasselbe. Aber dieser Mangel soll den Heiden nicht zum Schaden sein. Denn in ihrer Weise haben sie das Gesetz auch, nämlich als das Gewissensgesetz im Herzen. Der Beweis dafür ist, daß sie ein Verhalten leisten können, welches Erfüllung von Gesetzesforderungen ist, also die Existenz derselben voraussetzt. „Denn wenn Heiden, die doch nicht Gesetz haben, von Natur des Gesetzes Forderungen thun, so sind diese, die Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz“ V. 14. Der Apostel setzt es als einen möglichen Fall (ὅταν), daß solche, die doch zur Heidenwelt gehören (ἔθνη — weder gleich τὰ ἔθνη noch gleich ἐθνικοί), also nicht, wie es von Israel gilt, Gesetzbegabte sind (τὰ μὴ νόμον ἔχοντα im Unterschied von νόμον μὴ ἔχοντα) von Natur (φύσει), d. h. ohne den Besitz des von Gott besonders verliehenen Gesetzes, doch die Forderungen des Gesetzes thun. Nicht von der Gesammtforderung des Gesetzes, von dem einen Gotteswillen, der in allem Einzelnen erfüllt werden soll, spricht der Apostel, sondern von den einzelnen Forderungen als solchen einzelnen. Diese kann der Mensch erfüllen — φύσει auf Grund dessen, was er an sich ist und hat. Damit wird nicht der Mensch Gotte gegenübergestellt, sondern der Heide dem Juden und seinem positiven Gesetzesbesitz; so daß also damit nicht ausgeschlossen ist, daß er durch eine Gotteswirkung etwas ist oder hat, vermöge dessen er das thun kann, was der Apostel für möglich erklärt. Aus dieser thatsächlichen Möglichkeit nun folgert er, daß die Heiden, die ein Gesetz wie es Israel besitzt nicht haben — denn was sie etwa an Gesetzen haben, das achtet der Apostel dieses Namens unwerth — sich selber Gesetz sind, so daß sie in demjenigen was sie sind, in ihrem inneren sittlichen Wesen nämlich sind, einen Ersatz dessen haben, was der Jude an seinem Gesetz besitzt.

Inwiefern sie sich Gesetz sind, besagt V. 15: „als welche erweisen das

Werk des Gesetzes als geschrieben in ihren Herzen." Von einer thatsächlichen Erweisung redet der Apostel, durch welche das Werk des Gesetzes d. h. das dem Gesetz entsprechende Verhalten als im Herzen geschrieben erwiesen wird. Die theilweise Gesetzeserfüllung zeigt thatsächlich, daß die Gesetzesforderung im Herzen geschrieben sei. So sind die Worte zu verstehen. Wie demnach der Israelite das Gesetz auf den steinernen Tafeln geschrieben besaß, so besitzt es der Heide, der Mensch überhaupt, eingeschrieben in den Tafeln seines Herzens. Es ist ihm Gottes fordernder Wille einwohnend in seinem Innern. Das ist ein Gottesbesitz, der dem Menschen geblieben ist auch nach der Sünde, und in dieser Form als Forderung seit der Sünde.

Zu diesem ein für allemal vorhandenen Besitz tritt nun noch die Aktivität des Gewissenszeugnisses hinzu. Denn dieß ist das logische Verhältniß der folgenden Bestimmung *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως*, wie sich aus *σύν* ergibt, welches das Gewissenszeugniß zum Herzensgesetz hinzufügt. Die Gesetzesschrift ist der fordernde Wille Gottes überhaupt, wie er dem Menschen ein für allemal innerlich einwohnt und gewiß ist. Das Gewissenszeugniß aber bezeichnet einzelne Thätigkeiten des sittlichen Bewußtseins, wie sie durch den einzelnen Fall hervorgerufen sind, sowohl vorangehender als nachfolgender Art. Daraus entstehen dann selbsteigene Gedanken und Urtheile sittlicher Art, welche freilich, indem sie die sittliche Wirklichkeit mit dem Gewissenszeugniß vergleichen, zunächst nur, indem sie unter einander gleichsam eine Verhandlung anstellen (*μεταξὺ ἀλλήλων*), anklagende sein können — oder auch, fügt der Apostel hinzu, und sondert damit was er nun sagen will von dem Vorhergehenden ab, Vertheidigung führen an jenem Tage, an welchem Gott Gericht halten wird durch Jesum Christum. Daß es Jesus Christus ist, durch den Gott das Gericht hält, das betont der Apostel; deßhalb fügt er hinzu: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*. Durch Jesum Christum den Versöhner will Gott richten, damit er ein gnädiges Gericht ergehen lassen könne. So wird es denn auch darin begründet sein, daß an jenem Tage die Gedanken Vertheidigung führen können für den, um den sich's handelt. Nicht in der sittlichen Wirklichkeit des Menschen, sondern nur in Jesu Christo ist es begründet, daß es bei einem Menschen zur Apologie vor Christi Richterstuhl kommen kann, so daß dann Christus einem solchen die Gnade seiner Versöhnung zuspricht. In Christo ist es begründet, aber das sittliche Verhalten in Bezug auf das Gewissensgesetz hat es zur Voraussetzung.

Es gibt demnach — dieß entnehmen wir dieser Stelle — einen sittlichen Unterschied unter den außerhalb der Heilsoffenbarung stehenden Menschen. Denn ob sie gleich alle unter der Sünde stehen und auch nicht Einer gerecht ist u. s. w., so ist ihnen doch möglich, Einzelforderungen des ihnen einge-

schriebenen Gottesgesetzes zu erfüllen und vom Zeugniß des Gewissens sich weisen zu lassen. Das macht sie zwar nicht gerecht vor Gott, sondern sie bleiben unter der Anklage ihres eignen sittlichen Urtheils, aber es läßt doch hoffen, daß Solchen die Versöhnungsgnade Christi einst werde zuerkannt werden.

Auf welchen Grund hin das gehofft werden dürfe, gibt, wenn ich recht sehe, V. 26 an. Die Beschneidung — hatte der Apostel vorausgeschickt — hilft nur etwas wenn das sittliche Verhalten nicht im Widerspruch dazu steht. Wozu sie nütze sei sagt er nicht, aber es folgt aus ihrer Bedeutung überhaupt. Sie setzt nicht in den Heilsbesitz, aber sie verleiht die Heilsanwartschaft, während es die Eigenthümlichkeit des Unbeschnittenen ist, solcher Heilsanwartschaft zu entbehren; denn er ist ξένος τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας Eph. 2, 12. Steht nun die sittliche Wirklichkeit im Widerspruch mit der Beschneidung, so wird die Beschneidung der Vorhaut gleich, d. h. der Jude steht dem Heil so ferne wie der Heide. Erfüllt aber der Unbeschnittene die Rechtsfestsetzungen des Gesetzes, so wird seine Vorhaut als Beschneidung gerechnet, d. h. er steht dem Heile so nahe, als wäre er ein Jude, er steht im Vorhof des Tempels. Dieser Gegensatz scheint mir mit Nothwendigkeit zu ergeben, daß hier nicht von einem sittlichen Thun des Glaubens oder vom Verhalten der Proselyten die Rede ist.[1]

Diese Eintragung ist aus dogmatischer Aengstlichkeit hervorgegangen. Und der Ausdruck τὰ δικαιώματα τοῦ νόμου φυλάσσειν nöthigt auch nicht dazu. Denn er geht nicht über τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν V. 14 hinaus und bezeichnet nicht „eine vollkommene, tief innerliche Gesetzeserfüllung", sondern eine ebenso äußere, wie sie oben gemeint ist. Der Ausdruck führt nicht über jene sittliche Selbstbeherrschung hinaus, welche die sündige Begierde bindet, um die Gesetzesforderungen des Gewissens zur Ausführung zu bringen — so viel oder so wenig dieß nun eben dem Menschen gelingen mag. Indem er sich nun aber dadurch unter das Gesetz stellt, das er in seinem Herzen trägt, tritt er damit dem Juden parallel, welcher der Gesetzesökonomie angehört. So wenig der Jude unter dem Gesetz ein Kind Gottes und ein Freier ist, so wenig ein solcher. Aber wie jener doch unter dem Gesetz nur ist, damit ihn das Evangelium frei mache, eben so ist für diesen sein Gesetzesstand ein Vorbereitungsstand auf das Evangelium. Und so wird denn für einen solchen um deßwillen — so werden wir von hieraus wohl das frühere Wort von der Apologie am Tag des Gerichts V. 15. 16 erklären dürfen — dereinst Christus ein gnädiger Richter werden können.

Hier lesen wir also von einer relativen Sittlichkeit, welche nicht Sittlichkeit im wahren Sinne ist — denn sie ist nicht Freiheit, sondern Gesetzes-

1) So Philippi. Dagegen auch Meyer.

stand —, welche darum auch für sich selbst dem Menschen nichts hilft, ihn dem Zorn nicht entnimmt und zum Erben der Seligkeit macht, welche aber doch einen Unterschied mit sich bringt unter denen, die an sich unter der gleichen Sündenherrschaft und Verdammniß stehen, und zwischen welcher und der Gnade Christi ein Verhältniß stattfindet, ein Verhältniß, welches nicht in der Sittlichkeit selbst begründet ist, als ob diese sich dem Heil etwa zu appliciren vermöchte oder begönne, sondern nur in Gottes Gnade, welcher diesen Stand gesetzlicher Sittlichkeit für eine Vorbereitung und Anwartschaft auf die Gnade der Versöhnung erachten will.

Diese Sittlichkeit nun hat zur Voraussetzung das Gewissen in seiner Verbindung mit dem Gottesbewußtsein, welches durch die natürliche Gottesoffenbarung lebendig erhalten und mit Inhalt erfüllt wird. Was die Schrift hierüber sage, haben wir nun in's Auge zu fassen.

In der eben betrachteten Stelle spricht der Apostel von einer *συνείδησις* und ihrer Thätigkeit im Menschen. Gemeint ist damit, wie das Wort besagt, ein dem Menschen beiwohnendes Wissen, ein Bewußtsein, und zwar, wie der Sprachgebrauch lehrt, das sittliche Bewußtsein, welches dem Menschen, sofern er ein sittliches Personwesen ist, eignet.[1] Dieses Bewußtsein wird als ein thätiges dargestellt, so daß es die ein für alle Mal dem Menschen einwohnende göttliche Norm — *τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις* — anwendet auf die einzelnen Fälle. Diese Norm ist die göttliche Idee vom Menschen, von Seiten seiner sittlichen Wesensbeschaffenheit, welche aus seiner Form, die sie war, zu seiner Norm geworden ist und so das ihm eingeprägte Gesetz seiner selbst bildet. Dieses Gesetz will jenes allzeit thätige sittliche Bewußtsein in jedem Falle durchgesetzt wissen und hält es so dem Menschen vor, daß er sich darnach richte. Das ist das Gewissen und seine Funktion — eine Thätigkeit nicht Gottes, sondern des menschlichen Geistes, sofern er Geist eines sittlichen Personwesens ist. Deßhalb wird es im A. T. mit לֵב bezeichnet oder als eine Funktion desselben geschildert[2], also als eine Bestimmtheit und Thätigkeit des innersten persönlichen Geisteslebens des Menschen selbst. Im N. T. ist diese nur eben klarer gesondert von den übrigen Vorgängen dieser persönlichen Innerlichkeit und ein selbständiger Ausdruck dafür geprägt. Wenn man den Sprachgebrauch der neutestamentlichen Schrift — wie er auch mit dem gewöhnlichen übereinstimmt — betrachtet von einem guten[3] oder reinen[4], oder unanstößigen[5] oder schwachen[6], oder argen[7] oder befleckten[8], oder Brandmale in sich tra-

1) Vgl. Delitzsch Psychologie S. 133. — 2) vgl. Delitzsch a. a. O. S. 134. — 3) Ap. Gesch. 23, 1. 1 Tim. 1, 5. 9. 1 Petr. 3, 16. 21. Hebr. 13, 18. — 4) 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3. — 5) Ap. Gesch. 24, 16. — 6) 1 Kor. 8, 7. 10. 12. — 7) Hebr. 10, 22. — 8) 1 Kor. 8, 7. Tit. 1, 15.

genden Gewissen[1] u. s. w., so ersieht man aus dem Allen, daß das Gewissen hier durchweg als etwas Subjektives betrachtet wird. Es ist die sittliche Bestimmtheit und Funktion des persönlichen Geisteslebens des Menschen selbst. Aber zur Grundlage und zum Inhalt hat es etwas Objektives, nämlich jene dem Menschen einwohnende göttliche Norm[2], welche ihm auch als Gottes Wille bewußt ist.[3]

Denn dieser Gotteswille im Menschen ist nicht etwas Todtes, nicht als ein für allemal vorhandener zu denken, sondern in jedem Moment als eine Bezeugung Gottes selbst, die sich dem Menschen als solche aufdrängt. Denn wie unser natürliches Leben auf der steten Aktivität des Lebensgeistes Gottes ruht, in dem wir leben, weben und sind[4], so gilt dasselbe selbstverständlich auch von unsrem sittlichen Personleben, daß es auf der steten Aktivität des Geistes des Heiligen ruht. Denn was von Melanchthon's adest creaturis an unsre Dogmatiker vom concursus sagen, das ist so offenbarer Ausdruck der gesammten Schriftanschauung, daß es eines besonderen Schriftbelegs dafür nicht bedarf. Es liegt aber in der Natur der Sache selbst, daß sich dieser concursus je nach seinem Objekte näher bestimmt, also eine andere Aktivität Gottes ist, wo sich's um das sittliche Gebiet des Personlebens, und eine andere, wo sich's um die Sphäre des Naturlebens handelt. Immer aber ist es die göttliche Aktivität, welche dieß Leben stets lebendig begründet. So liegt also auch der Gewissensthätigkeit des Menschen eine solche Thätigkeit der Willensbezeugung zu Grunde. Auf diesem allgemeinen Verhältniß des Gottesgeistes zum persönlichen Menschengeist ruhen dann auch die einzelnen Gottesbezeugungen, die auf das Gewissen anregend wirken, von denen z. B. Elihu sagt, daß Gott wohl ein oder zwei Mal innerlich zu den Menschen rede, wenn er etwa im Traum des Gesichts in der Nacht ihnen das Ohr öffne und sie schrecke, daß sie sich wenden von ihrem Vorhaben.[5] Denn daß dieß nicht von außergewöhnlichen Gottesoffenbarungen zu verstehen sei[6], bedarf keines Beweises.

Daß aber die Schrift eine Selbstbezeugung Gottes an den Menschen lehre, liegt noch bestimmter in den Schriftaussagen vor, welche von der Selbstbezeugung des Daseins, Wesens und Regiments Gottes handeln — was doch alles dem Menschen nicht zum Bewußtsein kommen kann, ohne daß ihm auch Gottes Wille und in seinem eignen sittlichen Gesetz, das er in sich trägt, die Bezeugung dieses Willens Gottes bewußt werde.

Hiefür kommt vor Allem Pauli Heidenmissionspredigt in Betracht, wovon zwei charakeristische Beispiele in der Apostelgeschichte vorliegen, zu Lystra

---

1) 1 Tim. 4, 2. — 2) Röm. 2, 15. — 3) vgl. Röm. 1, 32. οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ ἐπιγνόντες. — 4) Ap. Gesch. 17, 28. Vgl. Thomasius I, 167. — 5) Hiob 33, 14 ff. 36, 10. — 6) so z. B. Calov bibl. illustr. zu 33, 14.

Ap.-Gesch. 14,15—17. und zu Athen 17,22—31. In beiden knüpft Paulus an das natürliche Gottesbewußtsein an, so aber freilich, daß er diesen verschütteten Brunnen natürlicher Erkenntniß erst wieder aufgraben muß. Denn der Verkehrung des Gottesbewußtseins und der Gottesverehrung stellt er die Wirklichkeit des lebendigen Gottes entgegen. Trotzdem — erinnert er die Lystrenser — daß es der Heidenwelt an besondrer Offenbarung Gottes gefehlt hat, ist sie doch nicht ohne die Selbstbezeugung Gottes gewesen, welche sich der Erkenntniß und der Gesinnung der Menschen durch die Güter der Schöpfung vermittelt.

Einen höheren Ton schlägt der Apostel in seiner Rede zu Athen an, diesem Meisterstück apologetischer Verkündigung des Christenthums. Es liegt — so beginnt er — im heidnischen Kultus mehr als die Heiden selbst wissen. Der Verehrung der einzelnen Götter liegt als unbewußte Wahrheit zu Grunde ein inneres Verhältniß zu dem Einen wahren Gott. Gott ist eine Macht des unmittelbaren Bewußtseins, wodurch im Menschen ein Zug zu Gott gesetzt ist, nur daß sein konkretes bewußtes Denken mit dieser verborgnen Wahrheit seines unmittelbaren Bewußtseins inkongruent ist V. 23. Das Charakteristische dieses wahren Gottes nun ist V. 24 für's Erste, daß er der freie Schöpfer der Welt ist. Das richtet sich gegen den Pantheismus, wie er besonders durch die anwesenden Stoiker vertreten und dem heidnischen Denken überhaupt eigenthümlich ist. Das dadurch gesetzte Verhältniß Gottes zur Welt ist zweitens, daß er der freie Herr ist — im Gegensatz zur heidnischen Lehre vom Fatum oder vom Zufall, wie die letztere speziell von den anwesenden Epikuräern vertreten war. Daraus ergibt sich drittens die Folgerung für den Kultus, daß es eine falsche Beschränkung der Gottesidee ist, die Gottheit mit den Götterbildern irgendwie zu identificiren — wie das die populäre Anschauung war, die der herrschenden Gottesverehrung zu Grunde lag —, als ob man der Gottheit mit dem Kultus einen Dienst erweise, da sie vielmehr V. 25 selbst die Quelle alles Lebens, aller Güter und aller Befriedigung ist. Das ist derselbe Gedanke, wie er in populärerer und sinnlicherer Form bei den Lykaoniern mit den Worten von Regen und fruchtbaren Zeiten, Speise und Trank u. s. w. ausgedrückt ist.

Vom Gebiet der Natur wendet sich der Apostel V. 26 zu dem höheren der Geschichte und des Verhältnisses Gottes zu derselben. In Hellas war das geschichtliche Bewußtsein am ausgebildetsten. So kann er wohl auch nach dieser Seite hin an Den erinnern, der ihnen sich nicht unbezeugt gelassen. Das Fundament aller richtigen Geschichtsanschauung ist die Einheit des Menschengeschlechts. Davon spricht Paulus hier zunächst. Ein Gott, Eine Menschheit — das sind die zwei vordersten Voraussetzungen alles wahren Verständnisses der Geschichte: beides Elemente des natürlichen Bewußt-

seins, aber verschüttet und vom Christenthum erst wieder aufgegraben und zum Gemeingut der allgemein menschlichen Erkenntniß gemacht. Zwar ist es von der ursprünglichen Einheit der Menschheit zur Vielheit der Völker gekommen V. 26, aber das Ziel, dem die unter der Leitung Gottes stehende Geschichte derselben sie entgegenführen will, ist das Eine Ziel der Gottesgemeinschaft V. 27. So geartet also ist die Geschichte der Völker, daß Gott dadurch ein Streben nach diesem Ziel in den Menschen anregen will. Sie können und sollen ihn suchen und finden, ihn selbst. Gott tritt ihnen im Gang der Geschichte nahe genug, um ihn wie mit tastenden Händen greifen und finden zu können.

Es gibt eine Möglichkeit eines Verhältnisses zu Gott auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens. Denn es gibt eine Gottesbezeugung, die ein Fragen und Suchen nach Gott, einen Zug zu ihm im Menschen hervorruft. Die Grundlage dieses geschichtlichen Verhältnisses Gottes zu uns ist das natürliche: Gott ist jedem Einzelnen an sich nahe, so daß er also gar nicht erst noch sollte gesucht zu werden brauchen. Denn wir sind von Gott allenthalben umgeben und getragen, als von dem Element unsres Lebens auf Grund unsrer Verwandtschaft mit ihm V. 28. Hiemit spricht der Apostel ausdrücklich aus: es gibt ein im gottverwandten Wesen des Menschen begründetes Verhältniß Gottes zu dem Einzelnen — ein Verhältniß, welches nicht nur in der äußeren Lebensführung sich vollzieht, sondern ein inneres Verhältniß zur Seele ist, wodurch erst die Lebensführung als Gottesbezeugung verstanden wird und ihren Zweck zu erfüllen vermag.

Das reale Band aber — diese Folgerung wird sich mit Nothwendigkeit aus dem Wort des Apostels ergeben — welches die Voraussetzung für dieses innere Verhältniß Gottes zur einzelnen Seele bildet, ist der Geist Gottes, der überhaupt das Band Gottes zu dem Außergöttlichen ist, aber je nach der Verschiedenheit des Außergöttlichen auch ein verschiedenes Verhältniß Gottes zu demselben setzt. Beim Menschen ist er der immanente Grund eines bewußt persönlichen Lebens und das Band des Verhältnisses Gottes zu diesem, also nicht ohne Bezeugung Gottes an des Menschen Bewußtsein und Wille.

Demselben Gedankengebiet gehört die Erörterung des Apostels im 1. Kap. des Römerbriefs V. 18ff. an. Es ruht auf der Menschheit der im Gericht des Todes sich kundgebende Zorn — denn so wird die *ἀποκάλυψις*, von der hier die Rede ist, zu fassen sein —. Denn es waren die Menschen und sind an sich im Besitz der Wahrheit über Gott. Aber sie haben sie durch Schuld sittlicher Versündigung nicht zu der Wirkung kommen lassen, die sie hätte erlangen sollen und können, so daß sie nicht die Macht ihres Lebens geworden ist V. 18. Denn was von Gott den Menschen zu erkennen gegeben ist, das ist kund in ihrem Innern, in ihrem Bewußtsein. Es hat der

Mensch ein inneres Gottesbewußtsein, dessen Inhalt die natürliche Gotteserkenntniß ist. Diese ruht auf einer Selbstbezeugung Gottes selbst V. 19, die sich vermittelt durch die Schöpfungswerke. Denn diese lassen Gottes unsichtbares Wesen innewerden und wahrnehmen, seine allem Erscheinungsleben zu Grunde liegende ewige Macht und sein hinter allem Sinnlichen stehendes geistiges Wesen überhaupt, so daß also die Menschen für ihre Verkennung Gottes ohne Entschuldigung sind. Denn sie könnten und sollten Gott erkennen, so weit er eben durch diese natürliche Offenbarung, die innere und die äußere, die wie Konsonant und Vokal sich mit einander verbinden müssen (Jakobi), erkannt werden kann.

Durch dieß Gottesbewußtsein aber — mit diesem Gedanken schließt der Apostel diesen Abschnitt V. 32 — wird auch das dem Menschen einwohnende sittliche Bewußtsein als ein Bewußtsein vom göttlichen Willen erkannt.

Diese Ausführungen nun gehen denjenigen des 2. Kapitels voran, in welchen der Apostel, wie wir sahen, ausspricht, daß dem Menschen auf Grund des Gewissens eine relative Sittlichkeit möglich sei, welche nicht bloß ein Verhältniß zu den Menschen, sondern zu Gott selbst involvire; denn Paulus setzt diese Sittlichkeit in Beziehung zum Urtheil Gottes am zukünftigen Gerichtstage. In dem Zwischenabschnitt aber 2, 1—10 bezeichnet er als die Absicht der Erweisung der göttlichen Güte und Geduld, *ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει.* Denn nicht bloß vom Juden etwa spricht er hier[1], der innerhalb der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes steht, sondern was er sagt, das gilt von „jeglicher Menschenseele" V. 9. 10. Denn der Grundgedanke dieses Abschnitts, daß nämlich bessere sittliche Erkenntniß in den Augen Gottes keinen Vorzug gebe, wenn doch die sittliche Wirklichkeit mit derselben in Widerspruch stehe, erleidet seine Anwendung auf den Heiden so gut wie auf den Juden. Ist dem aber so, dann ist es im umfassendsten Sinn zu verstehen, wenn der Apostel sagt, daß die Güte Gottes zur Sinnesänderung führt V. 4 — an sich nämlich, von Seiten des göttlichen Wirkens betrachtet, wobei außer Betracht bleibt, ob sie diese Wirkung am Menschen auch wirklich erreiche.[2] Gottes natürliche Selbstbezeugung will also nicht bloß auf das äußere Verhalten des Menschen, sondern auch auf seine innere Gesinnung gegenüber der Sünde auf der einen, gegenüber Gotte auf der andern Seite wirken — wobei es selbverständliche Voraussetzung ist, daß es eine ganz andere *μετάνοια* ist, die auf dem natürlichen Lebensgebiet, und eine ganz andere, die auf dem Boden der heilsgeschichtlichen Offenbarung sich vollzieht.

Blicken wir zurück auf die erörterten Aussagen des Apostels, so ergibt sich

1) Gegen Meyer und Philippi. — 2) Vgl. darüber auch Hollaz Examen etc. p. 803 sq.

uns als das Gemeinsame derselben die Erkenntniß: es gibt sowohl eine innere und äußere Gottesbezeugung Gottes, vermittelt durch das reale Band, das Gott durch seinen Geist zur einzelnen Seele hat, wie ein damit in Zusammenhang stehendes sittliches Bewußtsein des Menschen, wodurch dem Menschen nicht nur ein Wissen von Gott, sondern auch eine relative Erfüllung seines Willens in einem sittlichen Lebensverhalten möglich gemacht ist, welches nicht nur ein Verhältniß der Legalität gegen Menschen, sondern ein inneres Verhältniß zu Gott ist, ein Suchen und Fragen nach ihm und ein gewisses Gefallen an dem was Gottes ist.

Dem tritt auch sonst die Schrift bestätigend zur Seite. Wenn die Psalmen z. B. Ps. 19 darauf hinweisen, wie die Schöpfung von Gott ein Zeugniß ablege, dem sich kein Mensch entziehen könne, so wollen sie als die Absicht desselben bezeichnen, daß der Mensch in seinem Verhalten sich dieses Gottes auch bewußt bleibe, oder daß er, wie Ps. 148 dazu auffordert, in das Lob, das die Kreaturen ihrem Schöpfer bringen, mit einstimme. Oder — um von dem verschieden gedeuteten Wort Kohel. 3, 11 abzusehen, in welchem von einer Ewigkeit die Rede ist, die Gott dem Menschen in's Herz gegeben und durch welche dieser erst Gottes Thun erkennt — es spricht der HErr von einem Licht in uns, Matth. 6, 23, welches, entsprechend dem Auge des Leibes, das Auge der Seele ist, das lichterfüllte Geistesorgan zur Aufnahme des göttlichen Lichtes. Der Gedanke des ganzen Abschnittes (6, 19 — 34), welchem dieß einzelne Wort angehört, ist der: man muß mit seinem Sinn ungetheilt auf Gott gerichtet sein. Denn (wird zunächst ausgeführt V. 19 — 21) es trägt das Herz die Art dessen an sich, das es liebt; die Beschaffenheit des Herzens aber bestimmt die des ganzen Menschen: so geht die Rede 1, 22 ff. weiter, ohne daß man mit so manchem Exegeten an einem Zusammenhang zu verzweifeln oder mit Ewald die Verse zu versetzen braucht. Denn was das Auge für den Leib ist, das ist das Herz für die Seele und das geistig-sittliche Gebiet — wie ja auch sonst die Schrift von *ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας* spricht Eph. 1, 18 —. Dieses centrale Organ des Menschen aber trägt von Haus aus ein Licht in sich, ein lumen naturae, sofern es von Natur eine Richtung auf Gott hin hat. Dieß ist der Lichtrest in dem sonst finsteren Menschen. Ist aber dieß Licht auch zu Finsterniß geworden, dadurch daß das Herz ausschließlich der Welt zugekehrt ist, die in der Finsterniß steht, so ist der Mensch ganz Finsterniß geworden: *τὸ σκότος πόσον*. Es ist also im Innersten des Menschen ein Organ für Gott, welches durch die Richtung und den Zug, den es zu Gott hat, Gottverwandtschaft in sich trägt — ein Besitz dessen der Mensch aber auch verlustig gehen kann. Diese natürliche Lichthaftigkeit des Herzens aber ist von Gott selbst gewirkt. Denn wie das Auge lichthaft ist durch das Licht der Sonne, das hineinleuchtet in dieß

für das Licht gebildete Organ, so auch das Herz durch das Licht Gottes, der dieses sittliche Organ für die Aufnahme seiner Selbstbezeugung gewirkt hat. So besteht denn ein natürliches Verhältniß und Band Gottes zur einzelnen Seele. Und alles Suchen und Fragen der Menschen nach Gott, von dem uns die Schrift sagt, beruht hierauf.

Es fragt sich, wie weit der Mensch durch diese Mittel und auf diesem Wege komme. Wir fanden: zu Gesetzeswerken, welche innere sittliche Motive zur Voraussetzung haben, und zu einem Suchen und einer Anerkennung Gottes in seiner natürlichen Selbstbezeugung. Aber ob auch zu einer wirklichen, wenn auch vorläufigen, Gottesgemeinschaft? Das kann besonders in einer Reihe johanneischer Stellen ausgesagt scheinen, auf welche ich selbst früher hingewiesen habe[1], welcher Hinweisung sich Tholuck[2] und Ebrard[3] anschlossen.

Das Gespräch mit Nikodemus schließt der HErr 3,19—21 mit Worten, welche die sittliche Voraussetzung des Glaubens oder Unglaubens aussprechen. Das Licht ist in Jesu Christo erschienen in der Welt, aber die Menschen haben es verworfen — der HErr spricht als Faktum aus, was noch im Werden ist — und dagegen vorgezogen in der Finsterniß zu bleiben: „denn ihre Werke waren böse. Denn ein Jeder der Schlechtes thut haßt das Licht und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht gestraft würden; wer aber die Wahrheit thut, kommt an das Licht, damit seine Werke offenbar würden, denn in Gott sind sie gethan." Der Gang des Gesprächs ist offenbar dieser, daß der HErr von der Wiedergeburt, als der Voraussetzung für die Theilnahme am Reiche Gottes, zum Glauben fortgeht, als der Voraussetzung für die Wiedergeburt, um, nachdem er die Nothwendigkeit und den Segen des Glaubens dargelegt, zum Schluß die allgemeinere sittliche Voraussetzung des Glaubens wie seines Gegentheils auszusprechen und so den Nikodemus von dem Objektiven, das vor ihm liegt, in das subjektive Gebiet seines Innenlebens, in sein Gewissen zu führen. Da fragt sich nun, ob das *φαῦλα πράσσειν* und die *πονηρὰ ἔργα* auf der einen, das *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* und die *ἔργα ἐν θεῷ εἰργασμένα* auf der andern Seite sittliche Gegensätze bezeichnen, wie sie sich im natürlichen Lebensgebiet, abgesehen von der heilsgeschichtlichen Offenbarung, vorfinden. Man wird von vornherein zugestehen: es wäre für die relative Sittlichkeit des natürlichen Lebensstandes ein Ausdruck gewählt — *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* — wie er auch für die Sittlichkeit des neuen Lebens nicht stärker gewählt werden könnte. Man hat deßhalb daran erinnert[4], daß der HErr zu einem

1) Stud. u. Krit. 1852, 2: *ἔργον τοῦ θεοῦ* und *πίστις* in ihrem gegenseitigen Verhältniß im Ev. Joh. — 2) Comm. zum Ev. Joh. 7. Aufl. 1857. zu 3,21 S. 131 f. — 3) Kommentar zum Ev. Joh. zu 3, 21. 6, 44. 7, 17. — 4) so z. B. Hengstenberg das Evang. des St. Johannes I, 217.

Mitglied des alttestamentlichen Bundesvolkes rede. Aber das tritt hier ganz zurück und die Rede hält sich in größter Allgemeinheit (κόσμος, ἄνθρωπος, πᾶς): nicht vom Juden, sondern vom Menschen ist die Rede. Aber nicht von seinem vorhergehenden sittlichen Verhalten, sondern von seinem Verhalten Christo gegenüber. Denn so wird er hier gedacht, wie er Christo dem Lichte gegenübergestellt erscheint. Denn um an das Licht zu kommen, muß das Licht erschienen und Einem entgegengetreten sein. Und um die Wahrheit zu thun, muß man die Wahrheit kennen. Diese aber ist offenbar und ihr Thun ist möglich geworden erst mit Christo — so müssen wir unsre Stelle aus dem Zusammenhang der Gesammtanschauung und Gesammtdarstellung unsres Evangeliums ergänzen. Und doch ist dieses Thun der Wahrheit die Voraussetzung für den Glauben? Denn allerdings ist das Kommen an das Licht Bezeichnung für das religiöse Verhalten des Glaubensanschlusses an die Person Jesu Christi. Dem also geht das Thun der Wahrheit voran. Aber es ist nicht gedacht als in der Zeit weiter rückwärtsliegend — nicht aoristisch sondern präsentisch ist davon die Rede —, sondern der innere Kausalzusammenhang der psychologischen Momente ist in's Auge gefaßt. In diesem Sinne geht dem Glauben als Voraussetzung das Thun der Wahrheit voraus, das doch selbst erst durch die Erscheinung Jesu Christi möglich gemacht ist. Es bezeichnet nämlich der Apostel hiemit die innere sittliche Wurzel des religiösen Verhaltens. Denn allerdings will er sagen, daß nicht das religiöse, sondern das sittliche Verhalten das unterste und die Bedingung für jenes sei. Die innere Willensrichtung — daß ἔργα im Sinne des inneren Verhaltens zu verstehen sei, ist von den Exegeten anerkannt — ist das Entscheidende, nämlich die innere Willensrichtung gegenüber dem Gegensatz von Finsterniß und Licht. Jene zu lieben ist das Thun des Schlechten, diese zu lieben ist das gottgemäße Thun der Wahrheit. Jenes ist das selbstische Wesen, welches sich in sich selbst abschließt; dieses ist die Selbstlosigkeit, welche sich hingibt. So scheiden sich die Menschen gegenüber dem kritisch wirkenden Licht. Und diese innere Scheidung kommt zum Vorschein im Gegensatz des Unglaubens und des Glaubens. Woher es komme, daß der Eine dem Licht sich hingibt, der Andere sich ihm verschließt, und ob das nicht weiter rückwärts liegende Bedingungen und Voraussetzungen habe, davon spricht der HErr hier nicht. Uns ist es genug zu wissen, daß nicht von einem sittlichen Unterschied und einer Gottesgemeinschaft u. dgl. im natürlichen Lebensgebiete die Rede ist, sondern von demjenigen inneren sittlichen Verhalten, wie es durch die Offenbarung Jesu Christi selbst erst möglich gemacht und hervorgerufen wird.

Aehnlich verhält es sich mit der verwandten Stelle 7, 17, in welcher Jesus das Gewilltsein den Willen Gottes zu thun als die Bedingung für die

Erkenntniß der Göttlichkeit seiner Lehre bezeichnet. Die in der Kirche herkömmliche Auffassung dieser Worte versteht unter dem Thun des Willens Gottes den Glauben. Aber wie kann dieser hier als Bedingung jener Erkenntniß gemeint sein, welche ja selbst erst wieder die Voraussetzung des Glaubens ist? Denn um zu glauben an die Selbstoffenbarung Gottes, muß man sie zuerst als solche erkannt haben. Um sie aber zu erkennen, muß man gewillt sein Gottes Willen zu thun. Denn es heißt nicht: *ἐάν τις ποιῇ*, sondern *ἐάν τις θέλῃ ποιεῖν*. Nicht ein Thun — des Glaubens etwa — sondern ein Wollen ist als Bedingung jener Erkenntniß gemeint: die Willensbeschaffenheit und Willensrichtung der Selbstlosigkeit nämlich, welche nicht das eigne Ich und dessen Gedanken geltend macht, sondern Gott in seiner Offenbarung gelten lassen will und dieser sich zu beugen gerne bereit ist. Nur solcher sittlichen Empfänglichkeit für Gottes Wort erschließt sich auch dasselbe. Auch hier ist von einem inneren sittlichen Willensverhalten gegenüber der Heilsoffenbarung, nicht abgesehen davon und außerhalb ihres Gebietes, die Rede; von einem Willensverhalten also, welche diese Heilsoffenbarung selbst zur Voraussetzung hat, wobei es allerdings außer Betracht bleibt, wie es zu einer solchen Willensrichtung komme.

Eine Antwort hierauf werden wir 6,44. 45 finden dürfen: man muß vom Vater gezogen und belehrt sein, um zu Jesus zu kommen. Nicht eigner Entschluß, noch menschliche Ueberredung, sondern Gottes innerliche Wirkung führt zu Jesus und ohne dieselbe kommt man nicht zu ihm. Dieses bedingende Thun Gottes ist nicht bloß eine Belehrung, sondern auch ein innerer Zug, also eine Weisung und Ueberführung, welche verbunden ist mit einer Wirkung auf die innere Willensrichtung. Auch hier wieder bildet die Erscheinung Jesu Christi die Voraussetzung. Wie der Mensch zu Jesu komme, der ihm entgegengetreten ist — das ist die Frage. Und die Antwort lautet: dadurch daß Gott Jesu Erscheinung und Wort d. h. Seine Selbstoffenbarung in Christo innerlich an den Herzen und Gewissen der Menschen wirksam bezeugt, so daß er ihrem Willensverhalten die innerliche Richtung auf Jesus hin gibt. Ob es außerhalb des Heilsgebiets einen Gotteszug im allgemeinen Sinn gebe, bleibt hier außer Betracht.

Auch das Wort, welches Jesus zu Pilatus spricht 18,27: jeder der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme, ist nicht von einem sittlichen Vorbereitungsstand außerhalb des Gebiets der Heilsoffenbarung gemeint. Denn um aus der Wahrheit zu sein d. h. sie zur bestimmenden Macht seiner inneren Willensrichtung zu haben, muß man zwar nicht bereits „wiedergeboren“ sein[1], aber doch sie kennen und ihre Wirkung an sich erfahren haben.

1) So Colloquia Altenb. ed. Jen. p. 561. Die Synergisten machten von dieser Stelle keinen Gebrauch.

Das findet aber nur im Gebiet der Heilsoffenbarung statt, denn nur hier vollzieht sich die Offenbarung der Wahrheit. Zwar ist das Wort zu einem Heiden gesprochen, aber von Jesus, der ihm gegenübersteht und dessen Persönlichkeit und Selbstbezeugung nicht ohne Eindruck auf Pilatus geblieben war, so daß ihm dadurch die Möglichkeit gegeben war, sich von der Wahrheit innerlich bestimmen zu lassen. Denn das bildete die innere sittliche Voraussetzung für das Hören auf Jesu Wort d. h. für die glaubensgehorsame Annahme desselben.

Durchweg also, sehen wir, erscheint der Mensch in diesen Stellen Jesu selbst gegenüber und der in ihm gegebenen Heilsoffenbarung Gottes, allerdings in die Entscheidung der Wahl gestellt, aber in eine Entscheidung, welche durch diese Offenbarung selbst erst möglich gemacht ist. Diese Entscheidung ist das innerste, fundamentalste sittliche Verhalten des Menschen, welches über seine Gotteszugehörigkeit, weil über sein Verhalten des Glaubens oder Nichtglaubens entscheidet. Es ist die Doppelstellung der Selbstlosigkeit, welche der sich innerlich bezeugenden Wahrheit sich hingibt und öffnet, oder der selbstischen Verschlossenheit, welche in der natürlichen Finsterniß und Lüge verbleibt und die Wahrheit von sich ausschließt. Ob und in wie weit diese Doppelstellung weiter rückwärts begründet sei, sagen diese Stellen nicht, schließen es aber auch nicht aus. Sie begnügen sich dieß zu betonen, daß der religiöse Gegensatz von Glaube und Unglaube, wie er als Faktum vorliegt, in einem innerlichen sittlichen Gegensatz des Verhaltens zur Offenbarung der Wahrheit in Christo begründet sei.

So werden wir denn auch nichts von vorläufiger Gotteskindschaft außerhalb der Heilsoffenbarung im Johannes-Evangelium finden können. Wenn der HErr von anderen Schafen redet, die er außerhalb Israels habe 10, 16, oder der Evangelist von zerstreuten Gotteskindern, welche Jesus zusammen bringen sollte 12, 52, so ist beide Male nicht von dem die Rede was war, sondern von etwas was werden sollte. Denn erst durch Jesus werden Jene Schafe seiner Herde, Diese Kinder seines Reiches. Es ist der Standpunkt im Erfolg genommen und von da aus rückwärts geblickt.

Das Wort des HErrn aber Matth. 15, 13: jede Pflanze die nicht mein himmlischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerissen werden — welches allerdings von Menschen[1] und nicht von Lehren[2] zu verstehen sein wird — ist eben so zu fassen wie verwandte Aeußerungen im vierten Evangelium z. B. 8, 42, in welchen Jesus die Heilsunfähigkeit seiner Gegner damit begründet, daß sie nicht Gott angehören. Damit ist eine durch die heilsgeschichtliche Selbstbezeugung Gottes ermöglichte Gottesangehörigkeit gemeint, ohne daß wir da-

1) So z. B. Bengel und Bleek Synopt. Erklärung der 3 ersten Evg. herausgeg. von Holtzmann II, 29. — 2) so z. B. Meyer und Stier.

durch berechtigt wären, daraus ohne Weiteres eine außerhalb der Heilsoffenbarung stattfindende Möglichkeit analoger Gottesangehörigkeit zu folgern.

Wohl aber könnte dieselbe in dem bekannten Wort des Petrus im Hause des Kornelius Akt. 10,35 ausgesprochen zu sein scheinen. Aber worauf es Petrus hier zunächst ankommt ist doch nur dieß, daß auch Heiden der Zugang zur Heilsgnade offenstehen soll, so gut wie den Juden, wenn ihnen nur die rechte Herzensstellung zu derselben eignet. Nicht das will Petrus sagen: auch Heiden können sich in den rechten sittlichen Vorbereitungsstand setzen, sondern das: Gott will keinen Unterschied zwischen ihnen und den Juden machen, wenn sie nur die nöthige Bedingung erfüllen. Diese Bedingung ist nicht irgend eine auf dem natürlichen Lebensgebiet mögliche Religiosität oder Sittlichkeit, sondern das entsprechende Verhalten zu dem ihnen sich bezeugenden Gotteswillen. Innerhalb der heilsgeschichtlichen Offenbarung, nicht außerhalb derselben hält sich dieß Wort. Ob es auch Anwendung auf diejenige „religiös-sittliche Vorverfassung"[1] erleide, welche pro modulo primae cognitionis ex lumine naturae vorhanden ist[2], läßt sich exegetisch nicht beantworten. Auch die σεβόμενοι, von denen sonst in der Apostelgeschichte die Rede ist, 13,43. 50. 16,14. 17,4. 18,7 sind nur solche, welche sich zum Gott Israels hielten, also in das Gebiet der, wenngleich vorläufigen, Heilsoffenbarung eingetreten waren, so daß erst durch diese ermöglicht war, was Bengel zu 17,4 bemerkt: ubi minor importunitas naturalis, ibi facilior transitus ad fidem.

Anders allerdings scheint es sich mit dem guten Ackerfeld in dem Gleichniß Matth. 13, 3 ff. zu verhalten. Denn nicht erst durch das Wort wird es gut, sondern seine Beschaffenheit bedingt die Wirksamkeit des Wortes. Aber der eigentliche Vergleichungspunkt — und darauf allein kommt es doch an — ist nicht die vor der Mittheilung des Worts bereits vorhandene Beschaffenheit des Herzens, sondern die verschiedene Aufnahme, welche das Wort findet. Nicht ist das Herz, abgesehen vom Worte und seiner Aufnahme, ein feines und gutes, sondern in seiner Aufnahme des Wortes ist es ein solches. Im Gleichniß freilich ist der Acker schon vorher ein guter. Aber anders verhält sich die Sache bei der Anwendung. Die Güte des Herzens besteht eben in der rechten Aufnahme des Wortes. Wodurch diese bedingt sei, ob durch eine vorhergehende Beschaffenheit des Herzens selbst oder durch die Wirkung des Wortes — auf diese Frage wird man unsrem Gleichniß nicht die Antwort unmittelbar zu entnehmen berechtigt sein. Denn nicht alle einzelnen Züge eines Gleichnisses wollen übertragen, sondern der eigentliche Vergleichungspunkt will erfaßt und darnach alles Uebrige verstanden werden.

1) So Meyer. — 2) Bengel: pro modulo primae cognitionis ex lumine naturae ac potius ex verbo revelato haustae.

Zwar könnte es auf der Kenntniß einer vorangehenden guten sittlichen Disposition zu beruhen scheinen, wenn der HErr von Tyrus und Sidon im Vergleich zu Kapernaum sagt, daß, wenn ihnen diejenige Heilsoffenbarung zu Theil geworden wäre, welche diese empfangen haben, sie Buße gethan haben würden Matth. 11, 21. Aber zunächst wollen diese Worte nur die Größe der Versündigung Kapernaums betonen, dem so viel gegeben war. Es ist vor Gott verwerflicher als solche heidnische Orte wie Tyrus und Sidon und verdient ein schwereres Gericht als so sündige Orte wie Sodom. Sodann aber ist allerdings zugleich auch ausgesprochen, daß es den Menschen trotz ihrer Gottentfremdung doch natürlich ist, sich von einer solchen Gnadenbezeugung, wie sie Kapernaum erfahren hat, überwinden zu lassen. Es muß also im Menschen neben seinem Widerstreben gegen die Gnade noch eine andere Seite vorhanden sein, die ihn für die Gnade nicht nur empfänglich, sondern auch in gewissem Sinne willig macht. Das wird nichts anderes sein können als die Wirkung jener allgemeinen Selbstbezeugung Gottes, von welcher wir besonders in den paulinischen Aussagen lasen und durch welche Gott eine Beziehung zwischen sich und den Menschen geknüpft hat.

Von einer vorläufigen Gottesgemeinschaft, welche außerhalb des Gebiets heilsgeschichtlicher Gottesoffenbarung stattfinden könnte, fanden wir zwar nichts. Aber von dieser Beziehung, in welche durch Gottes Selbstbezeugung der Mensch zu Gott gesetzt ist, lesen wir allerdings. Man hat oftmals darin eine Wirksamkeit des Logos gesehen.[1] Aber der Prolog des Johannesevangeliums, die einzige Stelle die man hiefür anführen kann, beweist das nicht; denn er redet von dem Verhältniß des Logos zur Menschheit nur in soweit, als sich dasselbe innerhalb der Heilsgeschichte vollzieht. Wohl aber hat diese natürliche Gottesbezeugung eine Beziehung zu Christus; denn nur im Hinblick auf ihn ist sie. Denn da wo Paulus von der relativen Sittlichkeit der Heiden handelt, wie sie durch jene Gottesbezeugung ermöglicht ist, geht er sofort über auf das Gericht, das Gott durch Jesus Christus halten wird, der nach seiner evangelischen Verkündigung der Richter sei aller Menschen Röm. 2, 16. Wie kann aber Gott auch diejenigen durch Jesus Christus richten, die nichts von ihm vernommen haben? Man hat in der neueren Zeit es als einen sonderlichen Fortschritt der Wahrheitserkenntniß gepriesen, daß man in 1 Petr. 3, 19 u. 4, 6 die Antwort auf die Frage nach dem Schicksal der Heiden gefunden. Denn diese Stellen sollen lehren, daß es noch eine andere Predigt gebe als die in der Zeit.[2] Aber man hat keinerlei exegetisches Recht, aus 1 Petr. 3, 19 die Institution einer Hadespredigt zu folgern. 1 Petr. 4, 6 aber würde, auch wenn es auf 3, 19 zurückblickte, das nicht be-

1) So auch Delitzsch Psychologie S. 348. — 2) Vgl. z. B. Tholuck das Heidenthum nach der heiligen Schrift. Vortrag. 1853. S. 15.

weisen, da es dann mit derselben Beschränkung zu verstehen wäre wie diese Stelle. Eine genauere Betrachtung dieser Stelle aber lehrt — wie man sich z. B. aus Schott's Auslegung derselben überzeugen kann —, daß sie mit einer im Hades geschehenen oder geschehenden Predigt nichts zu thun hat.[1] Dagegen widerspricht Röm. 2 entschieden dieser modernen Ansicht. Denn hier ist unverkennbar der Gedanke ausgeführt, daß die Menschen je nach dem Maß der Gottesoffenbarung, das ihnen zu Theil wurde, gerichtet werden: womit sich die anderweite Schriftanschauung verbindet, wonach das Leben im Fleisch die Zeit der sittlichen Entscheidung ist. Je nachdem Einem gegeben war, wird von ihm gefordert werden. Gegeben war einem Jeden wenigstens die allgemeine Selbstbezeugung Gottes. Diese wäre nicht, wäre nicht Jesus Christus. Sie ist nur um Jesu Christi willen. So ist das Verhalten gegen sie implicite ein Verhalten gegen Christus. Darum kann er der Richter aller Menschen sein. Nicht als könnte man durch jene Selbstbezeugung Gottes selig werden. Das war Zwingli's Irrthum. Vielmehr: wo ein Mensch selig werden soll, da muß der HErr Christus auch dabei sein — werden wir mit Luther antworten. Aber Gott will Nachsicht üben gegen die, welche den Zeiten der Unwissenheit angehört haben, während mit der Predigt des Evangeliums für einen Menschen oder eine Generation der Maßstab der Strenge eintritt Akt. 17,30 f.[2] Denn wem viel gegeben ist, von dem wird viel gefordert. Darum wird Kapernaum dereinst strenger gerichtet als Sodom.

So giebt es also auf dem natürlichen Lebensgebiet eine durch die allgemeine Selbstbezeugung Gottes ermöglichte relative Sittlichkeit, welche eine Beziehung zu Gott und damit zu Christus involvirt und durch deren Leistung oder Nichtleistung sich eine vorläufige innere Scheidung der Menschen vollzieht, ohne daß sie damit der Gottentfremdung entnommen und in die Gottesgemeinschaft aufgenommen würden. Dieß geschieht erst durch das Heilswort und die durch dasselbe sich vermittelnde Wirkung der Heilsgnade. Es fragt sich, wie in Bezug auf diese die Schrift göttliches und menschliches Verhalten in Beziehung zu einander setze.

3. Die Erneuerung des Sünders.

Ueber die Erneuerung des Sünders zum Stande der Freiheit in Gott treten uns zwei Reihen von Schriftaussagen entgegen. Theils wird sie nämlich als ein Werk der Gnade, theils als eine Leistung des Menschen selbst bezeichnet. Es fragt sich, in welchem Sinne beides geschehe, und wie sich diese zwei Reihen von Aussagen mit einander vermitteln.

---

1) Vgl. Schott der 1. Brief Petri. 1861. S. 265 ff. — 2) Vgl. Hebart die natürliche Theologie des Apostels Paulus. 1860. S. 13.

Das A. T. stellt eine Erneuerungsthat Jehova's für sein Volk in Aussicht, welche für Israel eine Sache nur der Erfahrung nicht der Leistung sein, dagegen die Voraussetzung eines neuen Gott wohlgefälligen Verhaltens werden soll. Ein neues Herz und einen neuen Geist wird Jehova seinem Volke geben Jer. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26, also eine Erneuerung im Mittelpunkte des persönlichen Lebens. Und der Einzelne konnte, wie es Ps. 51, 12 im Gegensatz zur Erkenntniß der wurzelhaften Verderbniß menschlicher Natur geschieht, um diese Erneuerung bitten, soweit sie sich eben in jenem Stadium der Heilsgeschichte vollziehen konnte, welches die Wiedergeburt im neutestamentlichen Sinne noch nicht kannte. Um so mehr ist von dieser Gotteswirkung die Rede, als sie mit dem Geiste Jesu thatsächliche Wirklichkeit und Möglichkeit geworden war, im N. T. Und zwar erscheint sie hier zunächst rein als That Gottes. Schon daß sie als Wiedergeburt bezeichnet wird Joh. 3, besagt dieß. Denn in dieser verhält sich der Mensch, wie es in der Natur der Sache liegt, passiv, während der lebensschaffende Geist Gottes die aktive Potenz derselben ist. Denn Geburt ist eine Erfahrung, die der Mensch macht, nicht ein Verhalten das er leistet: wie denn auch in der Schrift nirgends dazu ermahnt wird und auch nicht ermahnt werden kann. So wird denn auch in der apostolischen Lehrdarstellung das neue Leben, das in den Christen begonnen, ausschließlich auf Gott zurückgeführt, der sie aus dem Tode in das Leben versetzt hat z. B. Eph. 2, 5. Kol. 2, 13. So spricht sich durchweg das apostolische Bewußtsein aus. Sollen wir doch wissen, daß wir Alles was wir besitzen der Gnade verdanken 1 Kor. 4, 7. 15, 10. Und zwar so, daß diese Gnade nicht bloß als die äußere Ermöglichung, sondern als die wirksame Macht des Neuen, auch des neuen Wollens gedacht wird, z. B. Phil. 1, 6. 2, 13. Beides, Buße wie Glaube, wird gleicherweise auf diese Gotteswirkung zurückgeführt. Denn als eine Wirkung Gottes, nicht bloß im Sinne des Anlasses oder Antriebes, ist es gemeint, wenn Akt. 5, 31. 11, 18. 2 Tim. 2, 25 von einem Geben der Buße die Rede ist. Denn *δοῦναι μετάνοιαν* ist nicht anders gesagt als in der ersten Stelle *δοῦναι ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Und Hebr. 6, 6 ist *ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν* als ein Thun Gottes gemeint, das sich nur eben durch die Vermittlung der in seinen Dienst stehenden Menschen vollzieht. Ein Gleiches gilt vom Glauben. Denn wenn auch Joh. 6, 29 der Glaube nicht in dem Sinne ein *ἔργον τοῦ θεοῦ* genannt wird, als ob Gott ihn wirke — wie unsre Alten diese Stelle zu fassen pflegten —, sondern sofern er das rechte einige Verhalten ist, das Gott fordert und das seinem Willen entspricht, so wird doch z. B. Eph. 1, 19 der Glaube auf eine Kraftwirkung Gottes zurückgeführt, welche sich der andern vergleicht, die er in der Auferweckung Christi vollzogen: so daß also damit das Gläubigwerden in ähnlichem Sinne als ein Gotteswerk der Neubelebung bezeichnet wird,

wie es diese That war. Sind wir doch auch als Gläubige selbst Gottes Werk und Geschöpf Eph. 2, 10.

Und doch wird auf der andern Seite Buße und Glaube als dasjenige bezeichnet, welches der Mensch zu leisten hat, und die Bekehrung von ihm gefordert. *Μετανοεῖτε* lautet vom A. T. her auf jeder Stufe der Heilsoffenbarung die göttliche Predigt, die sich an den Willen des Menschen richtet. Immer ist, von der Zeit der Propheten an, die *μετάνοια* die sittliche Grundlegung der Heilszukunft. Und es liegt auf der Hand, daß jener alte Grundsatz, den Luther gegen Erasmus und die strengen Lutheraner gegen die Synergisten so gerne anwandten, hier nicht gilt: a mandato ad posse non valet consequentia. Gott würde die Buße nicht fordern, könnte sie der Mensch nicht leisten. Denn er fordert sie als die unumgängliche Bedingung des Heils, das er dem Menschen wirklich zugedacht hat. Und alsbald, sobald der Mensch diesen Zuruf hört, soll er seiner Forderung auch nachkommen, kann es also auch jederzeit, vgl. Ps. 95, 7 f. Hebr. 4, 7 ff. Ingleichen wird der Glaube vom Menschen gefordert. *Πιστεύετε* verbindet sich in der Regel mit *μετανοεῖτε*. Und schon daß er als Gehorsam bezeichnet wird, z. B. Röm. 1, 5, zeigt, daß er als ein sittliches Verhalten gemeint ist, welches der Mensch zu leisten hat. Dadurch ist auch das Verhalten Jesu bestimmt. Wenn er auch zunächst durch Wunder einen Eindruck auf die Menschen macht, so will er dann doch einen Glauben, der, vom Wunder sich loslösend, sich nur auf das Wort gründet, welcher also eine Sache nicht bloß des Eindrucks ist, den man empfängt, sondern des Willens, den man bethätigt. Deßhalb will er auch oftmals von seinen Wundern nicht viel erzählt, oder z. B. die Verklärung nicht vor der Zeit berichtet, oder die Glaubenserkenntniß, welche die Apostel voraus haben, als ein Geheimniß bewahrt wissen, oder er schweigt auf die Fragen der Juden oder des Pilatus, damit der Glaube nicht eine Sache der Empfindung oder Stimmung oder Autorität oder dgl., kurz etwas Passives, sondern eine freie sittliche That sei. Besonders im Johannesevangelium tritt uns dieß auf das Unverkennbarste entgegen.

In Buße und Glaube aber vollzieht sich die Bekehrung. Von dieser gilt daher dasselbe. Zwar heißt es Jer. 31, 18: „Bekehre du mich, so werde ich bekehrt“ — die Grundstelle unsrer Alten —, oder vielmehr: daß ich mich bekehre. Aber auch hier ist die Bekehrung die Rückkehr des Menschen. Und so durchweg im A. T. Im N. T. aber ist dieß schon sprachlich darin ausgesprochen, daß *ἐπιστρέφειν* zwar im Aktivum (im intransitiven Sinn z. B. Akt. 26, 18. 20) und im Medium, aber nie im Passivum gebraucht wird. So kann denn gesagt werden: einen Sünder bekehren Jak. 5, 19. 20, d. h. ihn bestimmen sich zu Gott zu wenden, aber es wird nicht gesagt: bekehrt werden. So sehr wird die Selbstthätigkeit des Menschen im Vorgang der sittlichen

Erneuerung gewahrt. Es mag die Gnade dem Menschen noch so nahe kommen: die Thüre muß der Mensch selbst aufmachen, daß Jesus zu ihm eingehe; er muß hören auf Jesu Stimme Apok. 3,20.

Eben hierin aber liegt die Vermittlung der beiden Reihen von Schriftaussagen. Sie ist in dem gegeben, was die Schrift von der Berufung sagt. Der HErr bezeichnet das καλεῖν wie als der Propheten, so als sein vorderstes Geschäft. Denn mit der göttlichen Zurichtung des Reiches geht von Alters her Hand in Hand die göttliche Berufung zum Reich. Dieß lehrt uns das Gleichniß Matth. 22,2 ff. Luk. 14,16 ff., und Matth. 20,1 ff. Und da die sittliche Grundlegung des Reichs sich von Seiten des Menschen in der μετάνοια vollzieht, so ist denn Jesu Geschäft, hiezu die Sünder zu rufen Matth. 9,13. Mark. 2,17. Luk. 5,32. So sehen wir ihn denn auch in seinem Berufswirken die Verlornen suchen, die Küchlein sammeln, die Mühseligen zu sich rufen und in die Nachfolge seiner Gemeinschaft und seines Dienstes berufen. Mit der κλῆσις beginnt dann auch in der Zeit der Kirche das heilsaneignende Thun Gottes, womit Gott seinen Prädestinationswillen am Menschen zu verwirklichen anhebt Röm. 9,30. Um dieser grundlegenden Bedeutung der Berufung willen heißen die Christen κλητοί z. B. Röm. 1,7 — in dem Sinne nämlich, daß der Akt sich im Erfolg fixirt hat —.

Diese Berufung ist aber von einer innerlichen Wirkung begleitet. Allerdings muß ihr williges Hören von Seiten des Menschen antworten. Jerusalems Sünde ist es, daß es nicht gewollt hat Matth. 23,37, und Jesus straft die Juden um ihre Unwilligkeit Joh. 5,40, während die Jünger das Wort Jesu angenommen haben Joh. 17,6. 8. Aber das Wort gibt nicht bloß die Gelegenheit und äußere Möglichkeit seiner Annahme, sondern die innere Möglichkeit derselben durch die Wirkung, welche es auf das persönliche Innenleben des Menschen übt. Denn nur dann, wenn das Wort eine positive innere Wirksamkeit übt, ist es begreiflich, wie die Abweisung desselben von einem Gerichte für das Willensvermögen begleitet sein und die Unwilligkeit mit dem Unvermögen des Glaubens bestraft werden kann Joh. 8,43. Denn von einem solchen sittlich vermittelten Unvermögen ist hier wie Matth. 13,14. Joh. 12,40 die Rede.

Welcher Art aber diese Wirkung sei, das zeigen die Ausdrücke, daß der Vater zum Sohn ziehe Joh. 6,44, oder daß das Herz beim Hören des Wortes brenne Luk. 24,32, oder daß das Wort durch das Herz gehe Akt. 2,37, oder daß Gott das Herz aufthue Akt. 16,14. Alle diese verschiednen Weisen, in denen jener innere Vorgang anschaulich gemacht werden soll, besagen, daß der Mensch im innersten Punkte der persönlichen Lebensbewegung von einer neuen höheren Macht, die ihm im Worte innerlich entgegentritt, getroffen und berührt und in eine Bewegung versetzt wird, die ihm bis dahin

fremd war und von der er sich sagen muß, daß sie nicht aus ihm selbst geworden, sondern über ihn gekommen sei und seinen Willen in ihre Bahn nachzuziehen suche, wobei es ihm freilich unbenommen bleibt, sein bewußtes Wollen in Kraft seiner Selbstbestimmung aus dieser Bewegung zurückzuziehen und diese damit zum Stillstande zu bringen. Daß diese Bewegung zu seiner eignen persönlichen That werde, dem kann er sich entziehen. Aber daß sie überhaupt über ihn komme, dem kann er sich nicht entziehen. Es sind in diesem Sinne motus inevitabiles. Durch diese nun wird demnach nicht bloß etwas, was nur etwa in ihm schlummerte, aufgeweckt, sondern neue Impulse werden in ihm gewirkt, die er bis dahin noch nicht kannte. Diese Impulse sind dann die Kraft, die ihm ermöglicht mit seinem bewußten Wollen auf sie einzugehen.

Welches ist nun aber der sittliche Charakter dieser neuen Lebensbewegung? Sie wird als ein Brennen des Herzens Luk. 24, oder als ein Durchstochenwerden desselben, Akt. 2, bezeichnet. Jenes ist eine freudige, dieß eine schmerzliche Erregung des Herzens; jenes ein mächtiger Affekt, in welchem man sich von einem neuen Lebensgefühl und in eine neue Region der Empfindungen und Gedanken über sich selbst hinaus erhoben fühlt, dieses ein stechender Schmerz, in welchem man sich über sich selbst unglücklich fühlt und eben damit von sich löst. Durch beide wird nach Joh. 6, 44 nicht nur der erstarrte Strom des sittlichen Lebens wieder in Fluß gesetzt, sondern wir werden von demselben über uns selbst hinaus zu Gott in Christo hingetragen; und damit tritt, nach Akt. 16, an die Stelle der früheren selbstischen Verschlossenheit die innere Erschlossenheit für die göttliche Einwirkung. Und dieß muß dann — wie wir früher aus jenen johanneischen Stellen 3, 21 u. s. w. sahen — unsere sittliche Grundthat werden, daß unsere selbstische Geschlossenheit in uns der selbstlosen Hingabe an Gott weicht.

Die wesentlichen Momente dieses Prozesses aber können uns aus dem Gespräch Jesu mit der Samariterin Joh. 4 deutlich werden. Denn hier haben wir eine Bekehrungsgeschichte vor uns. Der erste Schritt, den sie der HErr führt, ist der zum Verlangen nach einem höheren Gut, als diese Erde zu bieten vermag. Das ist die neue Regung, noch in ihrer allgemeinsten, unbestimmtesten Gestalt. Der nächste Schritt ist die Sündenerkenntniß und das Sündenbekenntniß, womit sie sich von sich löst und nach der Gnade begehrt. Der dritte ist dann das neue persönliche Verhältniß zur Person Jesu Christi, womit sie eine Freudigkeit empfängt, welche ihr auch durch das Bewußtsein ihrer Sünde nicht mehr geraubt oder getrübt wird. Damit ist sie dann ein neuer Mensch geworden, der in der Freiheit eines neuen Liebeswillens steht. Mit der Unterweisung, die wir aus dieser Geschichte empfangen, trifft auch die Belehrung zusammen, welche uns das Gleichniß vom verlornen Sohn gibt

Luk. 15. Denn auch hier sind die drei Stadien der Rückkehr bezeichnet durch die drei Erfahrungen und Erkenntnisse des Uebels, der Sünde und der Gnade.

In dem ersten Stadium nun liegen die Zusammenhänge des Neuen mit dem Alten. Denn das Uebel ist das natürliche Erziehungsmittel Gottes, das er geordnet hat und anwendet, um die Seele des Menschen von dieser vergänglichen Welt zu lösen und zur Welt der höheren Güter zu ziehen. Dieser Zug nach idealen Gütern ist zugleich, wo er wahr ist, ein sittliches Streben, welches sich in der Selbstbeherrschung der auf die nichtige Welt gerichteten Neigungen kund gibt. Denn kommt auch die Sittlichkeit des natürlichen Menschen nicht über die ἔργα τοῦ νόμου hinaus, so sind diese doch das Bestreben, ein sittliches Ideal, welches mehr oder weniger als Gottes Wille erkannt und gewollt ist, zur Verwirklichung im Handeln zu bringen. Dieses höhere Streben kann verschiedene Gestalt, auch religiöse haben. Denn ein religiöses Interesse, einen gewissen Eifer für Gottes Ehre schreibt Paulus den ungläubigen Juden Röm. 10, 2 zu; aber es ist alles durch das selbstische Wesen des natürlichen Menschen verdorben. Immerhin aber ist doch durch dieses Verhalten sittlichen Strebens eine relative Sittlichkeit gesetzt, welche, wie wir früher sahen, ein inneres Verhältniß zu Gott in sich schließt. Weiter aber führt uns, so viel ich sehe, die Schrift in unsrer Frage nicht. Es ist Sache des dogmatischen Denkens, die einzelnen Andeutungen der Schrift zu einer zusammenhängenden Anschauung zu verarbeiten.

Gehen wir an die Lösung dieser unsrer letzten Aufgabe!

---

14. Der dogmatische Abschluß.

Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade kann man nicht darstellen ohne die Lehre von der Sünde überhaupt mit in den Kreis der Betrachtung zu ziehen.

1. Ihrem formalen Wesen nach gehört die Sünde dem sittlichen Gebiet des persönlichen Lebens an. Zwar wohnt sie auch unsrer Naturbasis ein und hat Naturgestalt. Aber jene kann sündhaft doch nur darum heißen, weil sie die Natur eines persönlichen Wesens ist. Die Sünde ist etwas Persönliches, eine Sache des Wollens und Denkens. Aber nicht bloß eine That des Wollens ist sie. Vielmehr hat diese selbst schon die Sünde zur Voraussetzung. Sünde ist ein Wollen, welches Voraussetzung des Wollens ist d. h. persönliche Sinnesrichtung, demnach ein verkehrter sittlicher habitus. Als solcher ist sie daher im Menschen vorhanden, ehe sie als actus möglich, ehe actus nur überhaupt möglich d. h. ehe der Mensch als Persönlichkeit wirklich ist. Denn obwohl von vorn herein ein Personwesen, wird er doch erst all-

mählig als Personwesen. Am Anfang ist sein Personleben verflochten in das Naturleben, welches die Basis und den Organismus desselben bildet, und aus welchem heraus dann das Wollen als persönliches wird. Dieser Naturbasis seines persönlichen Wollens wohnt deßhalb zunächst die Sünde ein, als naturhaftes Wollen, um von da zum persönlichen Wollen zu werden, welches eben damit mit Nothwendigkeit als sündhaftes sich entwickelt. Es hört demnach die Sünde dadurch nicht auf, Sache des Willens zu sein, daß sie in ihrem wirklichen Dasein zunächst Sache der Natur des Menschen ist, sofern eben der Wille selbst zunächst solche Naturgestalt an sich trägt und an der Natur auch weiterhin in bleibender Weise die Basis seiner Bethätigung hat.

2. Von hier aus beantwortet sich, wenigstens negativ, die andere Frage nach dem materialen Wesen der Sünde. Die persönliche Natur der Sünde und ihre Zugehörigkeit zum Gebiet des sittlichen Lebens verbietet es, ihren Grund in der Sinnlichkeit und ihr Wesen in einer Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist zu sehen. Zwar hat diese Ansicht einen Anhalt an der Wirklichkeit, sofern der Mensch aus sinnlichem Dasein heraus sich entwickelt, und an dem thatsächlichen Bestand, sofern allerdings die Uebermacht der Sinnlichkeit für ein weites Gebiet der Sünde charakteristisch und auch mit Sünden nichtsinnlicher Art leicht ein sinnliches Moment verbunden ist, wie etwa die Wollust mit der Grausamkeit. Aber dennoch ist diese Theorie schon darum unrichtig, weil sie ungenügend ist. Denn wenn doch die Sinnlichkeit den Willen des Geistes gefangen nimmt — wie kommt der Geist dazu, sich von der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen und nicht von geistigen Motiven, da doch dem Geist das Geistige näher steht als das Sinnliche? So muß also schon von vornherein eine Verkehrung oder wenigstens eine Schwäche des Willens vorausgesetzt werden. Demnach löst jene Theorie das Problem nicht, sondern zeigt es erst. Konsequent müßte sie die Sünde zu einer Nothwendigkeit machen und die Freiheit leugnen. Denn sie müßte den Geist von vornherein so schwach und in die Natur versenkt denken, daß er in Folge dieser seiner ursprünglichen Beschaffenheit nicht anders könnte als der Sinnlichkeit zu Willen sein. Dann aber würde zugleich Gott der Urheber der Sünde und die ganze Weltanschauung ein düsterer Manichäismus. Damit hängt das Andere zusammen, daß die ethische Natur der Sünde verkannt und in eine physische umgesetzt wird. Denn nicht mehr der Wille ist das Gebiet des Sittlichen, sondern der Geist als der Gegensatz zur Sinnlichkeit. Denn auch wenn Schleiermacher und Rothe die sittliche Entwickelung als die Hineinbildung des Geistigen in das Sinnliche bezeichnen, so wird von ihnen sittliche und geistige Entwickelung mit einander verwechselt. Da müßte die Sünde mit der höheren Geistesbildung weichen. Dem aber ist, wie die Erfahrung beweist, nicht so. Und endlich bleibt die Sünde in der

unsinnlichen Gestalt des Hochmuths, der Herzlosigkeit und der Selbstsucht unerklärbar.

Verwandt hiemit ist die philosophische Ableitung der Sünde aus der Kreatürlichkeit, wie wir sie z. B. bei Jakobi[1] finden. Das Geschöpf ist seinem Wissen und Können nach begränzt, so daß wir anstatt zu fragen: wo kommt das Unvollkommene, Richtige und Böse her? die Frage vielmehr umkehren und uns wundern sollten, daß endliche Geschöpfe fähig sind nach Wahrheit zu fragen, das Gute sich selbst zu gebieten und auf „Glückseligkeit Anspruch zu machen." Aber dann gibt es freilich nur Sünden der Schwachheit und nicht auch der Bosheit — die aber doch existiren —, und es bleibt unerklärt, woher der eigentlich böse Wille stammt und wie der Gegensatz zum Guten zu erklären ist. Ist die Sünde nur Schwäche der beschränkten menschlichen Natur, dann kann sie uns nur ein Gegenstand des Bedauerns nicht der Verurtheilung sein, und eines um so größeren Bedauerns, je größer die Sünde ist; ein Recht des sittlichen Zorns und Abscheus gäbe es dann nicht. Vollends ein Gegenstand der Freude müßte sie sein, wenn sie in dem Sinne mit der Endlichkeit menschlicher Natur gesetzt wäre, in welchem die hegelsche Philosophie in ihr ein nothwendiges Moment der Entwicklung sieht. Dem widerspricht sowohl die Wirklichkeit als auch unser sittliches Bewußtsein. Denn das Böse ist nicht nur an dem Guten als die nothwendige Schranke mit welcher dasselbe auf dem Wege seiner Entwickelung behaftet ist: es ist nicht nur das Nochnicht des Guten, sondern der Widerspruch desselben. Und unser sittliches Bewußtsein legt gegen diese Theorie, welche die sittliche Welt als solche vernichtet, den entschiedensten Protest ein. Denn unser Gewissen sagt uns, daß die Welt der Sünde nicht unter dem Gesetz der logischen Nothwendigkeit, sondern der sittlichen Freiheit stehe.

Den Gegensatz zu diesen Theorien bildet die Fassung der Sünde als Selbstsucht. Das ist die in der Kirche heimische Fassung ihres Wesens. Melanchthon liebte es, die Sünde als φιλαυτία zu bezeichnen. Unter den Neueren hat besonders J. Müller durch die energische Vertretung dieser Begriffsfassung der Sünde sich ein Verdienst erworben. Hier wird die Sünde als eminent persönliche That und Richtung genommen: es macht der Mensch sein Ich zum höchsten Gesetz und setzt es in Gegensatz zu Gott. Das ist das innerste Wesen der Sünde.

Man muß bekennen: das ist nicht die nächste Erscheinung der Sünde, sondern ihre gesteigertste Form. Auch hat diese Fassung der Sünde als Selbstsucht etwas Abstraktes. Denn das ist doch nicht der konkrete Inhalt der Sünde selbst, daß der Mensch sich selbst will. Nicht der Mensch, sondern die

1) Allwill, WW. I, 132.

Welt ist das Objekt der Sünde. Darum hat man neuerdings ein Drittes vorgeschlagen, das etwa in der Mitte stände zwischen der Sinnlichkeitstheorie und der Lehre von der Selbstsucht: die Sünde sei Begehren des minus bonum, d. i. der Welt, statt des majus bonum, d. i. Gottes, Weltbegehren, Weltgemeinschaft statt Gottesgemeinschaft.[1] So hat man denn auch in der Kirche die Sünde von jeher als concupiscentia bezeichnet, wie sie in der Schrift ἐπιθυμία genannt wird und nach dem Berichte der Schrift ihrem Ursprung nach Weltbegehren und auch ihre psychologische Wirklichkeit die der Lust ist. Die Sünde ist nicht reine Beziehung des Ich auf sich selbst, nicht reine Selbstliebe, sondern sie tritt uns zunächst als Weltliebe entgegen im Gegensatz zur Gottesliebe. Anstatt vor allem Gott zu suchen, Gott auch in der Welt und die Welt in Gott, will der Sünder die Welt ohne Gott und anstatt Gottes. So stellt auch Johannes, 1 Joh. 2, 15, da wo er ausdrücklich vom Wesen der Sünde spricht, beide, die ἀγάπη τοῦ κόσμου und die ἀγάπη τοῦ θεοῦ, als die zwei großen sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze der sittlichen Herzensrichtung einander gegenüber. Und ebenso charakterisirt Paulus die religiöse Gestalt der Sünde als Vergötterung der Kreatur, welche man an die Stelle des Schöpfers gesetzt Röm. 1, 25. Es wohnt in uns Allen von Natur ein uns übermächtig beherrschender Zug zur vergänglichen Welt.

Die Sünde ist Weltliebe, aber sie ist selbstsüchtige Weltliebe. Denn das eigene Ich ist das letzte Ziel dieses Begehrens und darum auch der letzte Beweggrund und das oberste Gesetz desselben. Die Welt ist das Objekt des sündigen Begehrens, aber Selbstsucht ist der sittliche Charakter desselben. Denn der sündige Wille setzt sich in Beziehung zur Welt anstatt zu Gott, nur um diese in Beziehung zu sich zu setzen. Um seinetwillen und für sich, und darum auch nach eignem Willen statt nach dem Willen Gottes, will er die Welt. Das eigne Ich ist der Ausgangs- und ist der Zielpunkt dieser auf die Welt statt auf Gott gerichteten Lebensbewegung des Willens. Sich will er, indem er die Welt will. So ist Selbstsucht von vornherein das Wesen der Sünde, wie im Gegensatz dazu Liebe das Wesen der Tugend ist. Zwar ist die Sünde nicht von vornherein in der Gestalt der Selbstsucht; vielmehr wird ihre Gestalt zunächst bestimmt von der sinnlichen Natur des Menschen, da diese zunächst das Erscheinungsleben des Menschen überhaupt bestimmt und ihre Mächte sich noch weit in die späteren Stadien der Entwickelung beherrschend hineinziehen. Aber auch da schon ist die Selbstsucht die treibende

1) Liebner Allgem. Monatschrift 1851, 2. S. 63 ff. der Begriff der Sünde. Weizsäcker Jahrbb. für deutsche Theologie I, 1. S. 131 ff. zur Lehre vom Wesen der Sünde. Vgl. auch Martensen Dogm. § 94. S. 164: „Der natürliche Mensch ist nur ein Weltmensch, statt ein Gottesmensch.“ Zugleich aber auch: er „sucht nur sich selbst in der Welt.“

Macht der Sünde, auch in diesen ihren geringeren Erscheinungen. Denn da das sinnliche Gebiet ein dem geistigen Wesen der Sünde an sich heterogenes ist, so erscheint hier die Sünde in fremder, nicht in selbsteigener Gestalt. Das macht sie in dieser Form weniger verhängnißvoll, weil sie nicht rein für sich ist und in sich geschlossen auftritt. Darum ist hier leichter Umkehr möglich, als wo sie in ihrer selbsteigenen Gestalt als Selbstsucht auftritt. Da der Mensch im Leibe lebt, so ist ihm, dem Sünder, der Zug zur Welt natürlich. Die nackte Selbstsucht ist etwas Unnatürliches für den Menschen, obgleich das sittliche Wesen der Sünde Selbstsucht ist. Daß er im Leibe lebt ist für ihn den Sünder deßhalb eine Wohlthat. Denn es erschwert den reinen Vollzug der Sünde und die starre Verfestigung des sündigen Ich in sich selbst. Es ist dem Menschen natürlich, daß die Selbstsucht nicht als Selbstsucht, sondern als Weltliebe ist; aber es ist die Natur seiner Sünde, daß die Weltliebe Selbstsucht ist.

So werden wir die Sünde bezeichnen dürfen als die widergöttliche Sinnesrichtung selbstsüchtiger Weltliebe. Das ist die sittliche Artung dessen, was die Schrift Fleisch nennt.

3. Und das ist des Menschen Schuld. Denn da die Sünde nicht bloß ein Uebel und Leiden, sondern ein Wollen ist, so ist der Mensch verantwortlich dafür. Mag man das Räthsel lösen oder nicht, wie man verantwortlich sein könne für etwas, das man überkommen hat — die Thatsache selbst bleibt doch. Es ist eine vergebliche Hülfe und ein in offenbarem Widerspruch mit der Schrift stehender Ausweg, etwa mit J. Müller das Ueberkommene zur eignen, vorzeitlichen, That zu machen, um die psychologische Thatsache des Schuldbewußtseins für die überkommene Sünde zu erklären. Die Verflochtenheit des Einzelnen in das Ganze, vermöge deren im Anfang und in der Geschichte des Ganzen auch alle Einzelnen, die zum Ganzen gehören, ihren Anfang und ihre Geschichte haben, reflektirt sich im Bewußtsein. So wird die Schuld der Menschheit in ihrem Anfänger zur Schuld auch des Einzelnen, der ein Glied der Menschheit ist, und kommt ihm in seiner eigenen Sünde, die in der That des Anfängers wurzelt, auch zum Bewußtsein. Aber wie auch jene psychologische Thatsache des Schuldbewußtseins erklärt werde — sie selbst besteht. Damit macht sich der Mensch verantwortlich für seine Sünde, für die, welche er hat, so gut wie für die, welche er thut. Die Verantwortlichkeit ist die auf Seiten des Menschen liegende Voraussetzung der Schuld, wie die Heiligkeit Gottes die auf Seiten Gottes liegende. Auf dieser ruht die göttliche That des Urtheils, in welchem Gott, den Sünder mit seiner Sünde identificirend, ihm seine Sünde anrechnet und ihn so unter das Gericht seiner Heiligkeit stellt.

Dieß, daß der Sünder dem Urtheil des Heiligen verfallen und verhaftet

ist, ist das objektive Schuldverhältniß desselben, welches sich dann reflektirt im subjektiven Schuldbewußtsein. Aber jenes kann vorhanden sein auch wo dieses fehlt. Nicht ist dieses für jenes, sondern jenes ist für dieses bedingend.

Das Mittel, dem Menschen seine Schuld zum Bewußtsein zu bringen, ist das Gesetz; und die Folge der Schuld ist die Strafe, in der sich Gottes Urtheil geschichtlich vollzieht. Darin manifestirt sich die Reaktion der göttlichen Heiligkeit gegen die Sünde und ihren Träger. Diese Reaktion des urtheilenden Willens des Heiligen bezeichnet die Schrift als den Zorn Gottes. Der Sünder steht als solcher unter dem Zorn. Der Zorn ist nicht eine Aeußerung der Liebe, sondern der Selbstvollzug der Heiligkeit. Denn die Liebe einigt, aber der Zorn scheidet. Im Zorn verneint Gott das Widerspiel seiner, das ihn verneint, und scheidet es von sich ab, weil er als der Heilige sich selbst bejaht. Zwar nimmt die Liebe auch den Zorn in ihren Dienst: der Mensch soll erfahren, was er sich mit der Sünde erwählt hat, nämlich die Gottgeschiedenheit; aber damit hört der Zorn nicht auf Zorn zu sein; und er bleibt auch da, wo keine Liebesbethätigung Gottes mehr statthat.

Die Sünde ist die Gottesferne des Menschen. Gottes Zornesgericht und des Menschen Schuldbewußtsein ist die Scheidewand, die zwischen beiden von einander Geschiedenen aufgerichtet ist. Der Mensch kann nicht eher zu Gott zurückkehren oder zurückgeführt werden, als bis diese Scheidewand niedergerissen ist. Und auch wo Gottes Zorn zwar aufgehoben, aber das Bewußtsein davon nicht völlig und sicher vorhanden ist, bleiben für den Menschen immer noch Hindernisse auf dem Wege, welche ihm den freien Zugang der Liebe zu Gott erschweren. Die Voraussetzung für die Umänderung des Menschen aus dem Stand der von Gott abgekehrten Selbstsucht in den Stand der Gotte zugewandten Liebe ist die Umsetzung des Zorns in Gnade und das Bewußtsein davon.

4. Die Aeußerung des Zorns aber, d. i. die Strafe der Sünde ist der Tod.

Der Tod ist naturnothwendige Folge der Sünde, und der Tod ist gottverhängte Strafe der Sünde. Naturnothwendige Folge der Sünde, sofern die Sünde ihre eigenen Konsequenzen vollzieht. Denn die sittliche Scheidung von Gott vollzieht sich mit Nothwendigkeit auch als Scheidung vom Leben Gottes. Aber diese Folge wird zur Strafe durch den Willen Gottes, der die Folge geordnet hat und dem Menschen als göttliches Gericht im Bewußtsein bezeugt. Die Auflösung der sittlichen Einheit in der Sünde vollzieht sich als Auflösung der Lebenseinheit im Tode. Das ist Gottes Gericht. Die Auflösung der Lebenseinheit aber ist, der Zweiseitigkeit des Menschen entsprechend, doppelt: für unser Naturleben und für unser Personleben. So zweiseitig ist der Tod. Nach jener Seite gehört der Mensch mit der Welt, nach dieser mit Gott zusammen. Indem er dort aufhört seiner selbst mächtig zu sein, hört

er damit zugleich auf der Welt mächtig zu sein und sich gegen dieselbe bethätigen zu können. Diese natürliche Ohnmacht ist der Tod für den Menschen, sofern er dieser Welt angehört; und dieß ist daher das Wesentliche auch des Todeszustands. Es hat der Mensch die Welt erwählt statt Gottes: so soll er erfahren, daß er sich damit nur den Verlust derselben erwählt hat; denn nur in Gott soll er sie besitzen. Nach der andern Seite ist der Tod die sittliche Ohnmacht und das damit gesetzte Unvermögen, sich entsprechend gegen Gott zu bethätigen. Es hat der Mensch in der Sünde sich selbst zum Herrn seines sittlichen Wollens gesetzt Gott gegenüber: so soll er erfahren, daß er damit sich den Verlust seines sittlichen Vermögens erwählt hat; denn nur in Gott soll er es besitzen.

Dieser Tod aber, welcher, entsprechend der Zweiseitigkeit des Menschen als Naturwesen und als Personwesen und seiner Doppelstellung zur Welt und zu Gott, so zweiseitig erscheint, als leiblicher und als geistlicher, ist an sich ein ewiger. Nicht tritt zu jenem gedoppelten der ewige Tod etwa als ein dritter hinzu, sondern der Tod ist von vornherein und an sich ein ewiger. Denn er ist eben Gottverlorenheit. Wie sich der Tod diesseits des Sterbens vorbereitet, so vollendet er sich jenseits desselben. Der Mensch tritt ein in den Stand der Gottverlorenheit, aus welchem er sich nicht selbst zu entnehmen vermag und welcher sich nicht selbst in sein Gegentheil umzusetzen vermag. Der Tod ist an sich leiblicher, geistlicher und ewiger zugleich. Als dieses Todes Kinder werden wir geboren. Daß die einzelnen Seiten desselben auseinander treten können, daß ein Mensch zwar leiblich stirbt, der Welt stirbt, aber geistlich und ewig Gotte lebt, das liegt nicht im Tode selbst, als wäre er an sich nicht ein einheitlicher, liegt auch nicht in der Geringfügigkeit der Sünde, daß etwa unsre Sünde nicht ewigen Tod verdient hätte, sondern liegt nur an Gott, daß nämlich seine Gnade die Möglichkeit geordnet hat, daß der Mensch sich dem Tode entnehmen lassen kann, indem er durch die Gnadenfrist des Lebens, welche die Gegenwart seines Geistes dem Todverfallenen wirkt, Raum schafft für eine Wirksamkeit der Gnade innerhalb des persönlichen Lebens des Menschen, durch welche derselbe aus seiner Gottverlorenheit wieder zur Einigung mit Gott zurückgebracht werden soll. Dadurch ist die Möglichkeit gegeben, daß der Tod aufhöre ein geistlicher und ewiger zu sein und nur als leiblicher bleibe.

Daß aber Gott zu diesem Behuf die Gnadenfrist des Lebens gewirkt hat, das ist nicht im Menschen, sondern nur in Gott begründet, in dem Gnadenwillen Gottes, der das Heil des Menschen will. Dieser seiner Zukunft allein verdankt der Mensch seine Gegenwart. Daß über der Menschheit ein solcher Wille ihres Heils besteht, ist in der ewigen Liebe Gottes begründet, vermöge welcher er die Menschheit liebend gewollt hat. Durch die Sünde ist

sie Gegenstand seines Zorns geworden, und doch auch Gegenstand seines ewigen Liebeswillens geblieben. Aber Gott zürnt ihr wie sie ist, liebt sie dagegen nicht wie sie ist, sondern wie er sie gewollt hat und will und wie sie werden soll. Er zürnt ihr in Adam, er liebt sie in Christo. Eben weil er sie liebt als gottgemäße, wie Er sie will, zürnt er ihr als gottwidriger, wie sie sich gewollt hat. Aber durch dieß Zweite, welches geschichtlich zwischen eingetreten ist, wird jenes Erste nicht aufgehoben, welches ewig in Gottes Willen ist. Daß aber das Erste trotz des Andern bestehen bleiben kann, daß Gott über die Menschheit trotz ihrer Sünde seinen Liebeswillen bestehen lassen kann — diese Möglichkeit ist begründet in der Weise des Vollzugs, in welchem sich der Liebeswille verwirklicht. Darin nämlich, daß die Liebe sich verwirklicht auf den Wegen des Zorns. Die Liebe Gottes macht sich in Christo Jesu selbst möglich.

Also: Gott wirkte der sündig gewordenen und damit todverfallenen Menschheit eine Gnadenfrist des Lebens, um ihrer Zukunft willen. Gott wollte ihre Zukunft um seines Liebesrathes willen, den er über sie hatte. Gott konnte solchen Liebeswillen über sie bestehen lassen, um der Weise der Verwirklichung willen, welche dieser in Jesu sühnendem Tode finden sollte. Daß der sündig gewordene Mensch leben blieb, verdankt er demnach Jesu Christo.

5. Von da aus ergibt sich der Unterschied, den man als Gegensatz von Natur und Gnade zu bezeichnen pflegt, d. h. als Unterschied des schöpfungsmäßigen und des erlösungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch.

Der im Heilswillen Gottes d. h. in Jesu Christo begründete Fortbestand der Menschheit ist eine Wirkung Gottes. Die Macht göttlicher Wirksamkeit ist sein Geist, in welchem Gott in der Welt gegenwärtig ist. Die Weise der Gegenwart Gottes im Geiste bemißt sich nach dem Objekt, dem er gegenwärtig ist. Dem Menschen ist Gott gegenwärtig sofern er Naturwesen und sofern er sittliches Personwesen ist, also im Geiste als der Macht des Naturlebens und als der Macht sittlichen Personlebens. Der Mensch lebt fort, weil sich Gott um Jesu Christi willen begeben hat, ihm wirksam gegenwärtige Macht dieses seines zweiseitigen Lebens zu sein. Dadurch hat sich Gott ein Band zum sündig gewordenen Menschen gegeben und bewahrt. Aber dieß Verhältniß Gottes zum Menschen wirkt nur den Fortbestand desselben, nicht eine Aenderung desselben, also unter denjenigen Bedingnissen, wie sie durch seine Sünde gesetzt sind. Der Mensch bleibt zwar, aber nur so, daß er bleibt der er geworden ist.

Da diese Gegenwart nur ist um der Zukunft in Jesu Christo willen, die Gottes gnädige Liebe gewollt hat, so muß diese Zukunft werden. Mit ihr wird ein neues Verhältniß Gottes zur Menschheit. Seine Verwirklichung

am einzelnen Menschen ist bedingt durch eine neue Wirksamkeit des Geistes in Bezug auf ihn: durch eine wirksame Bezeugung des Geistes nämlich, welche jenes neue Verhältniß zum Inhalt hat, um es dem Menschen anzueignen. Hierin bethätigt sich Gottes Gnadenverhalten. Diese Bethätigung Gottes ist eine in den schöpfungsmäßigen Lebensbestand neu hereintretende, nicht aus demselben stammende, d. h. eine wunderbare. Damit verwirklicht sich ein neues Gemeinschaftsverhältniß Gottes und des Menschen, wie es der Vollzug des ewigen Liebeswillens ist, der zum gnädigen Heilswillen gegen den Sünder geworden ist.

Auf beiden Gebieten nun, auf dem des schöpfungsmäßigen Lebens dort wie auf dem des erlösungsmäßigen Gnadenverhältnisses hier, findet eine Geschichte statt, welche dem Verhältniß und der Bezeugung Gottes gegen den einzelnen Menschen ihren jeweiligen konkreten Inhalt gibt.

Gott hat auf jenem ersten Gebiet ein Verhältniß zum einzelnen Menschen in seinem Geist, als der Macht des schöpfungsmäßigen Lebens desselben, — aber eines Lebens, welches durch die Sünde zu einem gottentfremdeten geworden ist. Wie der Geist Gottes den Bestand dieses Lebens wirkt, so wirkt er dem Menschen auch das Bewußtsein desselben. Denn das Leben des Menschen als eines persönlichen hat zugleich die Bewußtseinsform. Dieses Leben gestaltet sich zu mannigfaltigen Lebensordnungen und durchläuft eine Geschichte der Selbstentfaltung seines Inhalts. Da es ein persönliches Leben ist, das so sich gestaltet und entfaltet, so haben diese Ordnungen und hat diese Geschichte des natürlichen Lebens sittliche Bedeutung für den Menschen: es ist ein sittliches Lebensgebiet, in das er hineingestellt ist. Und wie das Leben des Menschen selbst nicht ohne die Selbstbezeugung Gottes im Bewußtsein des Menschen ist, so wird auch diese Mannigfaltigkeit natürlicher Lebensentfaltung auf Grund der Gegenwart des Geistes Gottes, durch welchen der Bestand derselben gewirkt und getragen ist, zu Bezeugungen an den Menschen. In allem dem gibt sich Gott ein Verhältniß zum Menschen, aber nur auf dem Boden und in den Gränzen des schöpfungsmäßigen Lebens in derjenigen Beschaffenheit, wie sie durch die Sünde geworden und bedingt ist. Daß aber Gott — unter dieser Einschränkung — darin ein Verhältniß zum Menschen habe, das kommt diesem zum Bewußtsein auf Grund des unmittelbaren Verhältnisses, welches er zu jedem einzelnen Menschen hat der lebt, und welches sich diesem inwendig bezeugt im Gewissen, d. i. im unmittelbaren sittlichen Bewußtsein von dem Verhältniß Gottes zum Menschen. Durch jene Mannigfaltigkeit konkreter geschichtlicher Lebensverhältnisse, in welche der Mensch hineingestellt ist und die ihm zu sittlichen Lebensverhältnissen werden und als solche sich ihm bezeugen, empfängt jenes unmittelbare sittliche Bewußtsein, wie es auf dem allgemeinen Lebenszusammenhang des Menschen mit Gott

ruht, seinen konkreten geschichtlichen Inhalt. Dieser allgemeine Lebenszusammenhang ist bei Allen der gleiche. Dadurch ist auch das sittliche Bewußtsein seinem Wesen an sich nach bei Allen dasselbe. Die konkreten Lebensverhältnisse sind je nach der Mannigfaltigkeit ihrer geschichtlichen Entfaltung und Gestaltung verschieden. Dadurch ist auch der konkrete geschichtliche Inhalt des sittlichen Bewußtseins seiner Wirklichkeit nach verschieden. Dem Wesen nach gleich und doch der Wirklichkeit nach verschieden, bezeugt sich Gott den einzelnen Menschen innerhalb der Sphäre des sündig gewordenen schöpfungsmäßigen Lebens.

Als etwas spezifisch hiervon Unterschiedenes steht diesem das erlösungsmäßige Gnadenverhältniß Gottes zum Menschen gegenüber, welches sich durch das Wort seiner Selbstbezeugung dem Bewußtsein des Menschen vermittelt, um ihn zu bestimmen, mit seinem Denken und Wollen darauf einzugehen. Der hierin zum Vollzug und zur Bezeugung kommende Gnadenwille Gottes ist gegen Alle wesentlich derselbe: so ist es wesentlich dasselbe Gnadenverhältniß, welches damit den Einzelnen zu Theil wird. Aber dieß Gnadenverhältniß hat eine Geschichte, innerhalb deren und durch die es selbst erst wird und geworden ist. Die jeweilige geschichtliche Stufe dieses seines Selbstvollzugs gibt dann dem Wort der Bezeugung seinen jeweiligen konkreten Inhalt und damit dem Gnadenverhältniß selbst, wie es dem Einzelnen zu Theil wird, seine konkrete Wirklichkeit — vor Allem nach Maßgabe jener zwei großen Seiten seiner Verwirklichung, sofern es ein in Christo erst werden sollendes, oder ein in Jesu gewordenes ist.

Diese beiden spezifisch von einander unterschiedenen Gebiete der Natur und der Gnade d. i. des schöpfungsmäßigen und des erlösungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch nun stehen nicht bloß gesondert neben einander, sondern auch in Beziehung zu einander. Spezifisch verschieden von einander und gesondert neben einander sind sie ihrem Wesen nach — denn das Zweite ist etwas schlechthin Neues, was in keiner Weise aus dem Ersten wird —, aber in Beziehung zu einander und im Zusammenhang mit einander stehen sie ihrer Wirklichkeit nach, und zwar nicht zufälliger Weise, sondern wie Gott dieselbe will und ordnet. Denn da Gott den Fortbestand der Menschheit nur wollte, weil er ihr Heil der Zukunft wollte, so ist das natürliche Verhältniß von Gott und Mensch nur um des Gnadenverhältnisses in Jesu Christo willen. Dann aber auch für dasselbe, um ihm der Boden seiner Verwirklichung zu sein. Und eben um deßwillen hinwiederum nimmt die Heilsgnade jenes Lebensgebiet in ihren Dienst, um darin die natürlichen Vermittlungen ihrer Verwirklichung und Aneignung zu haben. Eine doppelte Beziehung zwischen beiden Gebieten findet demnach statt: das Gebiet des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch ist durch die

Gnade ebenso begründet als dieselbe begründend. So tritt das, was man im Gegensatz zur Gnade Natur nennt, selbst unter den Gesichtspunkt der Gnade, sofern es im Zusammenhang damit steht, beides: auf Grund derselben seiend und im Dienst derselben.

Die reine Gegensatzstellung beider Gebiete ist die abstrakte Betrachtungsweise, welche diese Lebensgebiete nur als begriffliche Größen behandelt; neben dem Gegensatz zugleich ihre Zusammenhänge in's Auge zu fassen ist Sache der konkreten Betrachtungsweise, welche sie in ihrer geschichtlichen Thatsächlichkeit zu begreifen sucht. Eine gründliche Verkehrung dieser Wahrheit und ihres Rechtes aber ist es, wenn man aus diesen Zusammenhängen eine Aufhebung der Gränzen beider Gebiete macht. Die scharfe Gegenüberstellung beider, wie sie die Lehre unsrer Kirche vollzog, war nöthig, sowohl gegenüber der römischen Vermischung von Natur und Gnade, als auch der zwinglischen Ausdehnung der auf dem Wege der Providenz sich vollziehenden Erwählung auch auf das Gebiet des natürlichen Lebens. In dem Gebiet des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch vollzieht sich kein Heil. Das ist das Gebiet der Heillosigkeit. Die Verdammniß der Heiden ist die richtige logische Konsequenz — aber freilich nur des abstrakten Denkens, dessen Sätze sich für die konkrete Betrachtungsweise modificiren durch die Erwägung der thatsächlichen Beziehungen, welche doch wieder zwischen beiden Gebieten psychologisch und geschichtlich stattfinden. Die Aufgabe der Gegenwart ist, die Einheit beider Betrachtungsweisen zu finden.

Mit dem Bisherigen sind bereits die allgemeinen Grundlinien gezogen, welche in der Uebertragung auf die speziellen Fragen nur ihre nähere Ausführung zu finden haben.

6. Die sittliche Unfreiheit. Die Sünde ist bereits sittliche Beschaffenheit des Menschen, ehe sie sittliches Verhalten wird. Eben deßhalb aber ist dieses durch jene bestimmt. Die Selbstbestimmung ist schon in ihrem Werden sündhaft bestimmt, das Willensleben bereits in seinen Wurzeln verderbt. Zwar erscheint die Sünde des Willenslebens nicht bloß in sehr verschiedener Gestalt, sondern auch in sehr verschiedener Stärke. Die Beobachtung lehrt, daß sich zuweilen ganz spezielle sündige Richtungen fortpflanzen, oder daß in Einzelnen sich gleichsam ein sündiger Stoff in ungewöhnlicher Stärke sammelt, wo eine naheliegende Ursache oder Vermittlung sich nicht auffinden läßt, während Andere, die den bedenklichsten Lebenszusammenhängen angehören, in ungewöhnlichem Grade sittlich günstig angelegt erscheinen. Nicht minder verschieden ist Gestalt und Grad der Entwicklung, welche die Sünde dann im bewußten Willensleben findet. Aber das Alles sind nur individuelle Modifikationen derselben einen Allen einwohnenden und ihrem Wesen nach bei Allen gleichen sündigen Willensrichtung, welche zuerst in Ge-

stalt einer Naturmacht erscheint — die aber von sittlicher Bedeutung ist, weil sie der Natur eines sittlichen Personwesens eignet —, dann aber zur persönlichen Willensmacht wird.

Ist hiedurch das Willensleben in seinen Anfängen verderbt, so ist es auch in seiner gesammten Entfaltung davon bestimmt. Nicht bloß einzelne Bethätigungen des Willens, sondern seine Gesammtrichtung und sein Gesammtverhalten ist in Folge dessen sündhaft. Es ist demnach unmöglich, einzelne Gebiete des inneren Geisteslebens des Menschen auszunehmen, welche davon unberührt blieben. Denn der Mensch ist nicht eine Zusammensetzung einzelner Theile, sondern ein Organismus, in welchem alle Theile in die Mitleidenschaft des Ganzen hineingezogen werden, so daß kein Raum bleibt für eine Neigung und Richtung seines Herzens und Willens, welche dieser sündigen Verderbung so entnommen wäre, daß sie gut genannt werden könnte. Demnach ist der Mensch in diesem Sinn der Sünde verfallen und verkauft, also unfrei — nämlich in der sittlichen Beschaffenheit seiner Selbstbestimmung.

Denn frei zwar ist der Wille, sofern er Wille, also Selbstbestimmung ist. Wenn er will, so will er eben, und er ist es, der will, was er will. Kein fremder Wille vermag den Willen des Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt zu zwingen, wider seinen Willen zu wollen. Selbst Gott thut's nicht und hat sich's versagt, nicht nur es zu wollen, sondern auch es zu können. Wenn auch die stärksten Impulse auf uns eindringen — zuletzt kommt es doch auf unsre eigene, freie d. h. von uns selbst ausgehende Selbstbestimmung an, ob wir von den Impulsen uns bestimmen lassen wollen oder nicht. Insofern also ist der Mensch frei und diese Freiheit ist unabtrennbar von seiner persönlichen Natur: er ist, mit der melanchthonischen Schule zu reden, ein liberum agens, dem sein entsprechender modus agendi unveräußerlich eignet.

Aber unfrei ist er, sofern er sich von vornherein in einer bestimmten sittlichen Artung vorfindet, welche für sein Wollen bestimmend ist und somit ihn bindet. Denn der Mensch ist nicht ein sittliches vacuum im pelagianischen Sinn, so daß er selbst erst durch Akte seines formalen Willensvermögens sich mit sittlichem Inhalt zu erfüllen hätte, sondern es gilt allerdings: pleni nascimur.

Diese sittliche Beschaffenheit, die dem Menschen eignet und sein Willensleben sittlich bestimmt, ist der Widerspruch gegen Gottes Willen über ihn.

Es ist dem Menschen unmöglich, sich diesem Widerspruch zu entnehmen und sich der göttlichen Idee und seiner gottgewollten Bestimmung gemäß zu bestimmen. Des Menschen wahres Wesen und Bestimmung ist die Gottesgemeinschaft, des Menschen sittliche Wirklichkeit ist die Gottgeschiedenheit. Der Mensch kann nicht an die Stelle dieser Wirklichkeit seine göttliche Wahrheit

als andere Wirklichkeit setzen. Denn die Richtung seines Willens ist von gottwidriger Beschaffenheit. In Kraft solchen Willens kann er nicht die Gottesgemeinschaft bethätigen oder verwirklichen, auch nicht dem Anfange nach. Nur das mit Gott Uebereinstimmende ist das wahrhaft Gute. So ist dem Menschen also, so wie er ist, das wahrhaft Gute zu wollen und zu thun unmöglich. Sich zu Gott zu wenden wäre der Anfang des Guten, weil der Anfang der Gottesgemeinschaft. Es ist dem Menschen unmöglich, von sich aus den Anfang zur Rückkehr zu Gott zu machen oder sich dazu geneigt und geschickt zu machen. Denn so viel an ihm liegt, ist sein Wollen ein gottwidriges. Eine höhere sittliche Macht müßte erst über ihn kommen, die ihn von ihm selbst befreite, so daß er aufhörte, sein Selbst zum bestimmenden Gesetz seines Wollens zu haben. Und das ist die Erfahrung des Christen, daß ein Stärkerer über ihn gekommen, der ihn überwunden, so daß er sich ihm gefangen gab und damit von der vorhergehenden sittlichen Gebundenheit seiner Willensrichtung frei wurde. Es ist in uns allen ein Widerstreben gegen Gottes Gnade, welches überwunden werden mußte und immer noch überwunden werden muß, obleich es im Centrum gebrochen ist. Zwar hat die Gnade bei den Verschiednen verschiednen Erfolg. Aber das beweist nicht ein Vermögen williger Annahme auf Seiten des Menschen; sondern Gottes Geist selbst erst ist es, welcher die Möglichkeit der Zustimmung innerlich wirkt und damit die Möglichkeit eigener Selbstentscheidung für die Gnade. Nicht bloß in dem mittelbaren Sinn wirkt er die Möglichkeit dieses neuen Wollens, daß er die Belehrung über die Gnade u. s. w. vermittelt; aber auch nicht das Wollen selbst wirkt er, sondern so befreiend auf den gebundenen Willen, daß dieser dadurch ein neues Wollenkönnen empfängt. Die Verschiedenheit des Erfolgs widerlegt es also nicht, sondern bestätigt es nur, daß der Mensch von sich aus nur in widergöttlicher Willensrichtung sich befindet, demnach sittlich unfrei ist.

Was vom Wollen gilt, gilt auch vom Erkennen, sofern es von sittlicher Bedeutung ist. Wie jenes so ist auch dieses von der Täuschung der Sünde gefangen und gebunden, daß es meint an der Welt das wesentliche Gut des Lebens, an seiner Selbstherrlichkeit die wesentliche Wahrheit des Wollens zu haben. Und auch wenn jene erstere Täuschung auf dem Wege der Erfahrung etwa im Einzelnen zerstört wird, bleibt doch die andere, in welcher sich die selbstische Natur des Denkens offenbart, daß der Mensch meint, sich selbst sein Heil schaffen zu müssen. Das ist die geistliche Blindheit des Menschen. Sie besteht nicht bloß in der Unwissenheit dessen, was Gott bei sich beschlossen und was der Mensch nicht eher wissen kann, als bis Gott es geoffenbart, sondern wesentlich in der Ungeneigtheit und Unfähigkeit des natürlichen Denkens auf diese Offenbarung des göttlichen Heilsgedankens selbst einzugehen:

ein Widerspruch des Denkens, welcher erst auf dem Wege des Lebens gehoben wird, indem an die Stelle der natürlichen sittlichen Bestimmtheit, welche auch das Denken des Menschen bestimmt, die neue tritt, welche von der Wirkung der Gnade aus im Menschen zu werden beginnt.

Somit ist der Mensch von sich aus beides: ungeneigt und unfähig das wahrhaft gottgemäße Gute wie zu wollen so zu denken, vielmehr in der selbstischen Art seines Denkens und Wollens befangen, ohne von derselben loskommen zu können. In diesem Sinn ist er unfrei, und ist von ihm zu sagen daß ihm der freie Wille fehle. Aber auch nur in diesem Sinne. Denn dem Bisherigen tritt eine Reihe andrer sittlicher Lebensthatsachen, die zum Gesammtbild des natürlichen Lebensstandes mit hinzugenommen sein wollen, näher bestimmend zur Seite.

7. Die vorderste ist die Willenskraft selbst. An sie zu erinnern und an ihre Thätigkeit zu appelliren ist von doppelter Bedeutung in Zeiten, welche reich an Geist aber schwach an Wille sind. Theils die unstäte Unruhe, welche stets neue Anregungen verlangt, theils die unentschlossene Reflexion, welche ihrer Gedanken und Bedenklichkeiten nicht Herr zu werden vermag, sind die Mächte, welche die Thatkraft des Willens lähmen wie sie hinwiederum Symptome der Willensschwäche sind. Willensschwäche aber ist ein Unglück, und wenn sie charakteristisch für eine Zeit ist, öffentliches Unglück. Denn der Wille ist die Macht der That, und nur das ist ein Leben zu nennen, welches That ist. Das gilt für das natürliche, das auch für das geistliche Leben. Denn das Evangelium wendet sich an den Willen, und seine Wirkung ist der Charakter. Denn man muß die Wahrheit wollen, wenn man Christo angehörig werden soll, und man muß ihm angehörig werden um ein Mann in Christo zu werden. „Nur im Willen ist Rath.“ Da kommt denn Alles darauf an, daß er sich richtig bilde.[1]

Das Erste ist der Willenstrieb selbst und seine Regung. Diese ist etwas Natürliches, das in jedem Menschen sich wiederholt. Das Nächste, daß er sich seiner Eigenheit bewußt wird und seine Selbständigkeit geltend zu machen sucht. Das erste Stadium heißt: ich will, das zweite: ich will. Das dritte dann ist: ich will Gottes Willen. Das erste und zweite ist natürlich; das dritte bezeichnet eine neue Lebensentwicklung des Menschen, die nicht aus dem Boden der Willensthätigkeit selbst erwächst, aber durch dieselbe sich anbahnen kann. Denn in der Selbständigkeit des Willens liegt es begründet, daß der Wille sich dem, was an ihn, um ihn zu bestimmen, herantritt, entgegenstellen kann. Was so an den Willen herantritt, kann außerhalb oder innerhalb des Menschen sein. Vermöge seines Willens hat er die Kraft des

1) Vgl. Wiese, die Bildung des Willens. 2. Aufl. Berlin 1861.

Widerstands gegen Zeitrichtungen. Unter dem Einfluß herrschender Richtungen und Strömungen seiner Zeit steht ein Jeder. Aber in seinem Willen liegt es, daß er sich ihnen hingeben kann oder auch widerstehen. Läßt er sich von ihnen bestimmen, so soll es wenigstens die That seines Willens sein, daß sie ihn beherrschen. Er ist nicht widerstandslos ihnen preisgegeben: so soll er es auch nicht sein; denn er soll ein Charakter sein. Wie er sie aufnehmen kann in seinen Willen, so kann er sie auch ausschließen aus demselben — wobei sich freilich immer noch fragt, ob er denselben mit einem besseren Inhalt zu erfüllen vermöge. Dieselbe Widerstandskraft besitzt der Mensch an seinem Willen gegen die beherrschende Macht seiner eigenen Natur. Der Wille ist die Macht der Selbstbeherrschung und Selbstüberwindung. Diese Selbstbeherrschung ändert nicht die Neigung, aber sie bindet dieselbe; sie ändert nicht den inneren habitus, aber sie bestimmt den actus, nicht bloß den äußern der locomotiva, sondern auch den inneren des konkreten Wollens. Denn ohne das innere Wollen käme es nicht zu dem äußeren Thun, welches zur Neigung im Gegensatz steht. So besitzt der Mensch an seinem Willen das Vermögen, sich mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, nämlich sein einzelnes Wollen und Thun mit seiner Willensrichtung in Widerspruch zu setzen.

Aber wie ist das aus der bloß formalen Willenskraft zu erklären? Denn wie kann diese dem Willen einen materialen Inhalt geben? Es genügt nicht mit Melanchthon zu sagen, daß der eine Affekt von einem stärkeren überwunden und gebunden werde. Denn dann ist es eben keine Selbstbeherrschung, sondern ein Beherrschtwerden des Willens; nicht thut der Mensch sich Gewalt an, sondern er erleidet sie. Vielmehr wenn im einzelnen konkreten Fall der Wille die Neigung nicht in sein Thun aufnimmt, sondern von demselben ausschließt, so daß sie nicht zum Gesetz dieses Thuns wird, so ist das nur, weil er ein anderes Gesetz ihm entgegenstellt und entgegenzustellen vermag. Die Selbstbeherrschung, in welcher der Mensch seine Neigung in ihrer Aeußerung bindet, weil sein sittliches Urtheil dieselbe verwirft, fordert sittliche Motive, welche er zur bestimmenden Macht seines Thuns macht. Das ist nicht eine Aenderung des Menschen selbst, nicht eine sittliche Willensrichtung, demnach nicht Sittlichkeit als Beschaffenheit der Person, sondern nur ein Zwang, den der Mensch sich selbst anthut und den er sich eben nicht anzuthun brauchte, wenn jenes der Fall wäre. Es ist ein ἔργον τοῦ νόμου, deßhalb nicht von sittlichem Werth im höheren Sinn. Aber doch beweist diese Thatsache, daß es für den Menschen sittliche Motive des Einzelwollens und Thuns gibt, von denen er sich bestimmen lassen und so sich mit sich selbst in Widerspruch setzen kann.

Das ist ein Beweis, daß nicht bloß Sünde den Inhalt des Menschen bildet, sondern er noch einen andern Inhalt hat, der entgegengesetzter Art ist, so daß der Mensch in Widerspruch mit sich selbst steht. Denn wäre dieß

nicht, so könnte er sich nicht durch eigene innere Entschließung von innen heraus in Widerspruch mit sich setzen. Und doch kann dadurch das Andere nicht aufgehoben werden, daß Sünde die Beschaffenheit des ganzen Menschen bildet.

8. Dieß Andere, das noch im Menschen ist, ist das Gewissen.[1] Das Gewissen ist nicht ohne Weiteres die Stimme Gottes selbst; aber durch dasselbe vernimmt der Mensch die Stimme Gottes. Das Gewissen gehört zum Wesensbestand des Menschen selbst; aber es ruht auf der Gegenwart des sich selbst bezeugenden Gottes.

Das Gewissen ist der innerste Punkt des Menschen, da wo er mit Gott selbst zusammenhängt, ein Erzeugniß des Kontaktes des menschlichen und des göttlichen Geistes.

Das Gewissen ist eine unabweisbare Thatsache. Zwar ist es ein subjektives Bewußtsein, aber nicht ein Erzeugniß des eignen Denkens und Wollens; vielmehr tritt es demselben gebietend und richtend entgegen, so daß es der Mensch auf das bestimmteste von alle dem zu unterscheiden vermag, was dem Boden seines eignen Herzens entstammt. Es ist eine innere Majestät, vor der alle Menschen sich beugen müssen. Und wenn sie auch ihrer Autorität sich entziehen wollen, so müssen sie dieselbe doch eben durch das Bestreben, ihre Stimme zum Schweigen zu bringen, anerkennen. Die Autorität des Gewissens aber macht sich als göttliche dem Menschen geltend. Es ist nicht ein bloß menschliches Sittengesetz, welches das Gewissen dem Willen des Menschen vorhält, sondern es bezeugt ihm dasselbe als den Willen Gottes selbst. Das Gewissen, wie es in seiner Existenz ein Zeugniß von dem Zusammenhang ist, welchen Gott auch mit dem sündig gewordenen Menschen sich noch bewahrt hat, so setzt es denn auch in seiner Thätigkeit beide in Beziehung zu einander. Es ist das sittliche Bewußtsein, dessen Inhalt der Wille Gottes ist, sofern derselbe das Gesetz für das menschliche Wollen bildet. So steht hinter dem Gewissen der Wille des im Geiste gegenwärtigen und sich bezeugenden Gottes. Das Gewissen bildet dann das Bewußtseinsband, welches den Willen des Menschen an jenen Willen als an sein göttliches Gesetz bindet. Jenes ist der Grund, dieses ist das Wesen des Gewissens. Die aktive Beziehung dieses in das Bewußtsein eingetretenen Gesetzes auf die einzelnen Fälle ist dann die Funktion des Gewissens, in welcher es erscheint. In seinem Wesen ist es Wahrheit, in dieser konkreten Wirklichkeit ist es der Trübung und Verkehrung ausgesetzt.

Das Gewissen gehört dem Gebiet der Schöpfung, nicht dem der Erlösung an. Denn es ist das Band, durch welches Gott den Menschen als sittliche Persönlichkeit, der als solche zu ihm hin geschaffen und für die Gemeinschaft

1) Vgl. hiezu Philippi kirchl. Glaubenslehre III, 7 ff.

mit ihm bestimmt ist, ob er sich gleich in der Sünde von ihm gelöst hat, noch festhält. Wohl aber ist es im göttlichen Gnadenwillen der Erlösung begründet, daß Gott sich dieß Band zum sündig gewordenen Menschen bewahrt hat, und die Thatsache wie die Thätigkeit des Gewissens muß jenem Gnadenwillen dienen. Dieser Rest des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch bildet den Anknüpfungspunkt für das neue erlösungsmäßige Verhältniß. Hier vermittelt sich Natur und Gnade. Ist das Gewissen ein solcher Rest, so ist es nicht etwas Neues, was erst mit der Sünde eingetreten wäre. Nur die Form seiner Existenz ist neu, sofern es nämlich das sittliche Bewußtsein von dem Verhältniß des Menschen zu Gott ist, wie es durch die Sünde geworden — ein Zeugniß wider die Sünde.

Denn das ist die Stellung, welche es im inneren persönlichen Leben des Menschen einnimmt, der Gegensatz zu seiner sündigen Willensrichtung zu sein. Denn da es das Band Gottes zum Menschen ist, so ist es der Widerspruch zur Lösung des Menschen von Gott, also der Widerspruch zu seiner Sünde. Insofern ist es das Gute im Menschen; es ist die Sittlichkeit des Sünders. Ohne daß er aber dadurch gut würde. Denn es ist Gottes Wirkung, nicht seine That; und es ist das Zeugniß von seiner Wahrheit, aber nicht seine Wirklichkeit, sondern der Gegensatz dazu. Das Gewissen macht nicht daß er nicht sündig sei, sondern es überführt ihn davon, daß er es sei. Freilich ist es gut, daß er solches Zeugniß in sich hat; aber sein Wissen von seiner Sünde hebt die Sünde nicht auf, sondern bestätigt sie. Daß er das sittliche Gut des Gewissens hat, macht also den Menschen nicht gut; aber es schließt die Möglichkeit in sich, daß er es wieder werde — nämlich durch die Verwirklichung der Erlösungsgnade an ihm.

Das Gewissen bildet den Widerspruch zur Sünde, aber in seiner konkreten Wirklichkeit steht es auch unter dem Einfluß der Sünde. Denn indem seine Einzeläußerung eintritt in das menschliche Gedanken- und Willensleben und die Gestalt eigener, einzelner, sittlicher Urtheile und Anregungen annimmt, tritt es damit auch unter die Einwirkung der Sünde, welche das Gedanken- und Willensleben des Menschen überhaupt verderbt hat; erfährt also dadurch beides, Trübung und Schwächung. Hinter dieser Verderbung steht die Wahrheit des Gewissens, welche durch das Zeugniß wider das verkehrte Verhältniß des Menschen zu Gott dem Menschen die Wahrheit dieses Verhältnisses vorhält. Wenn deßhalb diese Wahrheit dem Menschen als Wirklichkeit entgegentritt — wie es in Christo und dem Zeugniß von ihm geschieht —, so bezeugt sich dieselbe an jener verborgnen Wahrheit des Gewissens und diese legt Zeugniß ab für jene. Aber das ist erst Wirkung des Evangeliums, daß die Wahrheit des Gewissens rein und kräftig hervortritt. Ohne dasselbe und vor ihm macht sie sich nur durch die Sünde getrübt und geschwächt geltend.

Denn doppelt ist die Funktion des Gewissens. Es ist das sittliche Bewußtsein des Menschen, aber nicht ein bloß theoretisches, sondern ein praktisches, nicht ein bloß gedankenmäßiges, sondern ein wirksames. Die Thätigkeit des Gewissens äußert sich demnach doppelt, im sittlichen Urtheil und im sittlichen Antrieb. Denn für das Wollen wie für das Wissen des Menschen macht es sich mit thatkräftiger Lebendigkeit und Autorität geltend. Aber das Urtheil ist getrübt und der Antrieb geschwächt durch die Sünde.

Denn die Selbstsucht will nichts davon wissen, daß der Mensch nicht sein eigen sondern bloß Gottes sein soll. Die reine Liebe zu Gott von ganzem Herzen bezeugt sich dem Menschen in Wirklichkeit durch das Gewissen nicht, obgleich dieß die innerste Wahrheit des Gewissenszeugnisses ist; sondern nur einzelweise macht es den Willen Gottes geltend. Und eben deswegen nicht in seiner vollen Wahrheit, weil nicht als Einzelerscheinung jener wesentlichen Forderung. Dazu kommen dann noch die individuellen Trübungen und Verkehrungen durch „die Sophistik des Verstandes", der „in den Dienst des selbstsüchtigen Willens tritt."[1]

Aber trotzdem bildet es den Gegensatz zur Sünde des Menschen, den er in sich trägt. So hat der Mensch einen Widerspruch in sich selbst; er ist ein Dualismus. Er ist eine Einheit — als *σάρξ* —, sofern die sündige Willensrichtung der Selbstsucht alles sein eignes Denken und Wollen beherrscht; aber er ist ein Dualismus, sofern sich ihm innerlich ein anderes sittliches Gesetz aufdrängt, das den Widerspruch zu seiner sittlichen Wirklichkeit bildet. Es ist ein Protest im Menschen gegen seine sittliche Wirklichkeit. Aber freilich ein ohnmächtiger. Denn der Mensch bleibt trotz dieses Protestes der er ist. Dieser innere Widerspruch — das ist die thatsächliche Frage, welche der sündige Mensch an Gott richtet, das ist das Räthsel, das er für sich selbst ist. Freilich kommt es dann eben darauf an, daß, was der Mensch thatsächlich ist — diese Frage und dieses Räthsel — er auch in seiner subjektiven inneren Wirklichkeit sei: daß er an Gott jene Frage stelle, daß er sich seines Räthsels innerlichst bewußt werde. Die Antwort kann nur Gott geben, die Lösung muß Gott bringen. Sie besteht in dem Menschen, der in Christo wieder Gottes geworden ist. Aber sie ist vorbereitet durch die Frage. So setzt das Gewissen, dieses Band Gottes zum Menschen, den Menschen, der sich von Gott gelöst hat, in Beziehung zu Gott.

9. Daß das sittliche Bewußtsein dem Menschen nicht bloß das Sittengesetz überhaupt, sondern dasselbe als den Willen Gottes bezeugt und so den Menschen in Beziehung zu Gott setzt, kommt davon, daß sich mit dem Gewissen das Gottesbewußtsein verbindet. Das Gottesbewußtsein ist eine

1) Philippi a. a. O. S. 21.

Thatsache des allgemein menschlichen Bewußtseins. Daß Gott, den der Mensch nicht umhin kann zu denken, auch sei, das ist dem Menschen unmittelbar gewiß eben damit, daß Gott eine Nothwendigkeit seines Denkens ist. Dieser Gottesgedanke selbst ist das Selbstzeugniß Gottes im Menschen, durch welches er sich demselben gewiß macht. Und alle äußere Bezeugung Gottes in Natur und Geschichte dient nur dazu, diese innere Gottesgewißheit zu entfalten und zu bestätigen. Der Inhalt des Gottesbewußtseins ist aber nicht bloß dieser einfache, daß Gott ist, sondern eben damit zugleich dieß Andere, was eben im Gedanken Gottes liegt, wie ihn der Mensch zu denken nicht umhin kann, daß zwischen Gott und dem Menschen ein Verhältniß stattfindet und beide nicht gleichgültig zu einander stehen, sondern Gott der Gott des Menschen d. h. — und das ist eben jenes Verhältniß — sein Grund und sein Ziel sei: tu nos creasti ad te. Dazu tritt nun das Gewissen und fordert vom Menschen, daß er Gott auch sich thatsächlich Grund und Ziel seines persönlichen Lebens sein lasse. So nimmt das Gewissen das Gottesbewußtsein in sich hinein und macht es zur Gewissenssache.

Unwillkürlich drängt das Gottesbewußtsein seinen Inhalt dem Menschen auf. Er kann gar nicht anders, als sich von Gott abhängig und zu Gott gezogen fühlen. *Πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι*[1]: lautet jenes berühmte homerische Wort des Nestoriden Peisistratos, als er Telemach gastfreundlich begrüßte, welches Melanchthon für den schönsten Vers im ganzen Homer erklärte. Und das Gebet wie das Bedürfniß der Sühne — diese beiden allgemeinen Thatsachen des religiösen Lebens der Menschheit — zeigen, daß der Mensch von Natur nach Gott verlangt.

Aber freilich ist auch hier diese Wahrheit des Verhältnisses der Menschen zu Gott in der geschichtlichen Wirklichkeit durch die Sünde verderbt. Mehr von einer Macht als von einer persönlichen Liebe denkt sich der Mensch abhängig, und mehr sachliche Güter als persönliche Liebe Gottes sucht er. Zwar die Menschen suchen Gott und fragen nach ihm, und ihr Herz ist unruhig bis es in ihm zur Ruhe kommt. Aber es ist im Grunde nicht Gott selbst, den sie suchen, und nicht das rein persönliche Verhätniß zu ihm, das sie begehren. Nicht minder ist wahr: omnes homines beati esse volunt. Aber es ist eine sachliche beatitudo, die sie sich wünschen, nicht die in der persönlichen Gottesgemeinschaft bestehende. Und nicht wie Gott sie geben will — aus reiner Gnade —, sondern wie sie wollen, suchen sie dieselbe zu gewinnen, auf dem Wege selbsteigner Arbeit und Verdienstlichkeit. So macht sich sowohl in dem was sie wollen, als in der Weise wie sie es wollen, die selbstische Art des Menschen geltend.

Doch aber bildet auch in dieser Verderbung der dem Menschen sich auf-

1) Od. III, 48. Vgl. Nägelsbach, Die nachhomer. Theol. S. 172.

dringende Inhalt des Gottesbewußtseins den Gegensatz zu seiner selbsteignen Sinnesrichtung, die ihn von dem ewigen Gott abzieht zur vergänglichen Welt hin und von dem Heiligen zum Genuß der sündigen Lust, und gibt dem sittlichen Bewußtsein die Beziehung zu Gott und seinem Willen und dadurch seine pädagogische Bedeutung für die zukünftige Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch die Erlösungsgnade.

10. Dazu kommen nun die natürlichen Lebensordnungen und ihre sittliche Bedeutung. Das natürliche Leben organisirt sich zu größeren oder kleineren Gemeinschaftskreisen, welche theils durch die leibliche Zusammengehörigkeit wie die Familie, theils durch die Geschichte und ihre Resultate wie die nationale und staatliche Gemeinschaft, theils durch den Beruf und seine Interessen, theils durch die individuelle Eigenthümlichkeit und ihre Sympathien erzeugt sind. Jeder Einzelne ist je nach seiner Stellung in der Welt in diese Ordnungen des natürlichen Lebens verflochten. Denn in solcher organisirten Weise gehört ein Jeder der Menschheit an, und durch diese Zugehörigkeit zur Menschheit ist ihm auch sein Weltbesitz vermittelt. Dieß Alles ist nun zunächst nur ein Erzeugniß des Naturlebens, also an sich nicht sittlicher Art. Aber die Natur, die sich so organisirt, ist die der menschlichen Persönlichkeit, und der Mensch ist in diesen Organismus des menschlichen Naturlebens hineingestellt, daß er darin sich als sittliche Persönlichkeit bethätige. Dadurch gewinnen diese natürlichen Lebensordnungen für ihn sittliche Bedeutung. Zum Andern ist es Gottes Wille selbst, der sich in diesem sittlichen Organismus des natürlichen Lebens vollzieht; er ist der Grund und das Ziel desselben; sein Wille die gegenwärtige Macht, die ihn trägt. So ist er es selbst, der darin dem Menschen entgegentritt und durch das mit dem Gottesbewußtsein verbundene Gewissen dem Menschen sich in ihnen bezeugt. Werden dort diese Lebensordnungen dem Menschen zum sittlichen Gesetz, so wird hier dieses sittliche Gesetz dem Menschen zu einer Selbstbezeugung des Willens Gottes. Zu allen Zeiten hat man die sittlichen Grundordnungen der menschlichen Lebensverhältnisse heilig geachtet und darin einen göttlichen Willen gesehen.

So werden diese natürlichen Lebensordnungen dem Menschen zur Gewissenssache und bilden den konkreten Inhalt des Gewissens.

11. Eine ähnliche Bedeutung gewinnt für den Menschen die Geschichte, diese von Gott gewirkte Entfaltung des natürlichen Lebens — sowohl die Lebensgeschichte des Einzelnen, als die Geschichte der Gesammtheit, der er angehört und deren Wirkungen er erfährt. Indem in der Geschichte sich die im Menschen und in der Menschheit liegenden Möglichkeiten entfalten, offenbart sie die Schranke, auch die sittliche Schranke des Menschen, und bringt ihm so zur thatsächlichen Erfahrung, was ihm sein Gewissen bezeugt, was

er aber vielleicht nicht versteht oder verstehen will. Es soll der Mensch erfahren, was es mit dem Säen auf das Fleisch auf sich habe, und was seine sittliche Anstrengung vermöge. Das war das weltgeschichtliche Resultat der Zeit vor Christo, wie es in der Fülle der Zeiten zu Tag treten und zum Bewußtsein auch der Einzelnen werden sollte. Das wiederholt sich aber mehr oder minder in jeder individuellen Lebensentwicklung und in ihrem Zusammenhang mit den kleineren Geschichtskreisen, in denen sie steht.

In der Geschichte setzt sich aber nicht bloß der selbsteigne Inhalt des Menschen heraus, sondern es widerfährt ihm auch von außen mannigfaltiges Erlebniß, welches sich unwillkürlich zu seiner sittlichen Lebensentwicklung in Beziehung setzt und so die Bedeutung sittlicher Mächte gewinnt. Von dem Allen aber wird der Mensch in seinem Gewissen inne, daß darin Gott selbst walte und sich ihm bezeuge. So wird die Geschichte dem Menschen zur großen Gewissenserinnerung, die ihn an Gott verweist. Die Geschichte ist erfüllt von zahlreichen Gottesstimmen, die an des Menschen Ohr und Herz treffen und dadurch eine Gegenwirkung gegen die Sünde sind. Freilich werden sie in Wirklichkeit getrübt vernommen, wie die Stimme des Gewissens selbst; aber sie bilden doch in der Menschheit den Gegensatz zur Menschheitssünde so gut wie im einzelnen Menschen das individuelle Gewissen im Gegensatz zu seiner individuellen Sündhaftigkeit steht.

Dazu kommt, daß die Geschichte nicht bloß Entfaltung des natürlichen Lebens und damit in Zusammenhang stehendes natürliches Erlebniß ist. Die Geschichte der Verwirklichung und Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens, in welcher sich das erlösungsmäßige Verhältniß von Gott und Mensch in allmählichem Werden vollzog, bildet zwar an sich ein besonderes in sich abgeschlossenes Gebiet, welches spezifisch verschieden und geschieden ist von der Geschichte des natürlichen Lebens und im Gegensatz dazu steht. Denn in dieser kommt zu Tage was im Menschen ist, in jener aber was in Gott, nämlich im Herzen Gottes ist. Aber es hat sich doch diese Geschichte des Liebeswillens Gottes auf dem Boden des natürlichen Lebens vollzogen und so kann denn, was in der Sache selbst scharf geschieden ist, in der Wirklichkeit nicht ebenso scharf von einander gesondert werden. Es ist Thatsache, daß die Geschichte der Offenbarung ihre Wirkungen über ihre Gränzen hinaus ausgedehnt hat. Die sich selbst überlassene Menschheit ist nicht ohne Wahrheitselemente, welche sie nicht aus sich hat, sondern der Offenbarung verdankt, sei es, daß wir darin Ueberlieferungsreste aus einer uranfänglichen Zeit, oder durch den Verkehr vermittelte einzelne Bruchstücke der Wahrheit zu sehen haben. Das Leben der Völker und ihre religiös-sittlichen Anschauungen sind durchzogen von solchen einzelnen Lichtstrahlen, welche dem Lichte göttlicher Offenbarung entstammen. Zwar sind diese Wahrheitselemente nur in trüber Mi-

schung mit der Unwahrheit vorhanden, vermögen also nur eine sehr getrübte und geschwächte Wirkung zu thun. Aber sie sind doch vorhanden und bilden einen Gegensatz zu dem bloß natürlichen, lediglich von der Sünde bestimmten Denken und Leben. So daß also auch in diesem Sinn der rein natürliche Mensch d. h. der lediglich sich selbst überlassene und von Gottesbezeugungen ganz verlassene Mensch in Wirklichkeit nicht existirt.

Diese Weckstimmen, wie sie vom Worte der Offenbarung her mehr oder minder undeutlich an das Ohr des von Gott fernen Menschen treffen, können eine verschiedene Stärke und ihr Verhältniß zur natürlichen religiös-sittlichen Erkenntniß kann eine Geschichte haben. So sind einzelne Perioden alttestamentlicher Zeit, wie die der babylonischen Gefangenschaft, Zeiten solcher Bezeugung Gottes für die Heidenwelt gewesen; so besonders die Zeit unmittelbar vor dem Eintritt Christi in die Welt. Da fand außerhalb des Gebiets der Heilsgeschichte auf dem natürlichen Lebensgebiet eine Vorbereitung auf die Heilsoffenbarung selbst statt, welche sich dann auch im individuellen Leben reflektirte und vollzog, da dasselbe mit dem es umgebenden Gesammtleben unlösbar verflochten ist und von diesem seinen konkreten Inhalt empfängt.

Was aber damals vorhanden war, das findet zu allen Zeiten, in den Zeiten des gesteigerten Verkehrs noch mehr, und doppelt innerhalb der Gränzen der Christenheit statt. Das natürliche Denken und Leben derselben ist so sehr unter den Einfluß des christlichen Geistes gestellt, daß es sich diesem auch da, wo es sich dem Evangelium feindlich gegenüberstellt, gar nicht entziehen kann und überall auch in seinen selbsteigensten Erzeugnissen und Gebieten die Spuren seiner Einwirkungen an sich trägt. Das wirkt dann aber mit unvermeidlicher Nothwendigkeit auch auf das natürliche Denken und Wollen des Einzelnen.

So wenig ist es möglich, bloß bei der nackten Gegenüberstellung des Einzelnen zu Gott und bei der abstrakten Betrachtung des Willensvermögens des Menschen stehen zu bleiben, da der Einzelne immer in das Ganze verflochten und dieses hinwiederum von Gottesbezeugungen durchzogen ist, welche entweder rein dem natürlichen Lebensgebiet angehören, oder abgeleitete mit den Erzeugnissen des natürlichen Lebens verbundene Wirkungen der Offenbarung sind.

Der Mensch ist in Wirklichkeit nicht ohne solche Gottesbezeugungen und Gotteswirkungen. Es ist demnach die Frage, was er rein von sich aus vermöge, eine Abstraktion, da alles sein Denken und Wollen, wie es ihm selbst entstammt, zugleich jene Gotteswirkungen zur Voraussetzung hat. Damit wird der Gegensatz von Natur und Gnade nicht aufgehoben oder verwischt. Denn alle jene Gotteswirkungen halten sich innerhalb des Gebiets des schöpfungs-

mäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch und verwirklichen und vermitteln nicht ein neues, das erlösungsmäßige. Nur stehen sie doch in Beziehung dazu. Denn sie sind nur, weil die Erlösungsgnade ist: in dem doppelten Sinn, daß sie durch dieselbe begründet sind und daß sie dieselbe einleiten und vorbereiten helfen. Denn sie dienen dazu, den Menschen zu dem Gotte zu weisen, der ein Gott des Heils ist, ob sie gleich ihn dem Menschen noch nicht als Gott des Heils offenbaren. Um dieser Beziehung willen hat man schon in der Zeit der orthodoxen Dogmatik von einer vocatio indirecta, dann von einer gratia indirecta oder generalis, später von einer vorlaufenden Gnade gesprochen, unterschieden von gratia praeveniens im eigentlichen Sinn. Die Schrift gebraucht für dieses Gebiet allgemeiner Gottesbezeugung den Ausdruck Gnade nicht. Gnade im eigentlichen Sinne ist die Heilsgnade. Wenn aber alle Gottesbezeugung gegen den Sünder, welche ihren Grund im Liebeswillen Gottes hat und diesem dient, Gnade genannt werden darf, so werden wir von diesem gesammten Gebiete der Gottesbezeugung im natürlichen Leben allerdings den Ausdruck Gnade im weiteren und uneigentlichen Sinne wohl gebrauchen dürfen. Diese Gnade verhält sich dann zum natürlichen Menschen an sich so, daß sie demselben seine konkrete Bestimmtheit gibt. Fragen wir also, was der natürliche Mensch vermöge, so muß dieser als unter der Einwirkung jener Gnade stehend gedacht werden, so daß, was er vermag und leistet, zugleich als Wirkung jener Gottesbezeugungen gefaßt wird.

12. Die Wirkung der natürlichen Gottesbezeugung. Nehmen wir denn die mannigfaltigen bisher besprochenen Gottesbezeugungen, welche im Gewissen ein Echo im Menschen finden und sich ihm innerlich vermitteln, zusammen und fragen nunmehr, welche sittliche Möglichkeit dadurch dem Menschen im natürlichen Lebensstande geboten sei! Die Wirkung, welche jene auf den Menschen üben, ist der Natur der Sache nach eine zweifache: auf sein Erkennen und auf sein Wollen.

Das war die Täuschung der Sünde, daß der Mensch die gottwidrig begehrte und so von Gott gelöste Welt für das Gut achtete, das ihm Befriedigung gewähren sollte und seine Selbstherrlichkeit für seine Freiheit, in welcher er seine Wahrheit finden und seine Bestimmung verwirklichen sollte. Indem er nun die Welt als eine Heimath des Uebels erfährt, erwächst ihm daraus die Erkenntniß der Ungenüge dieses an die Welt verlornen irdischen Daseins. Daraus entsteht das Leid und die Klage über den Jammer dieses Lebens, wie sie uns in den Stimmen der Völker in allen Tonarten so erschütternd entgegentritt, und die Sehnsucht nach einem besseren Dasein, deren Seufzer in der Stille jeder Menschenbrust schläft und wach gerufen den Weg zum Himmel sucht. Denn es ist nicht bloß der Wunsch eines sinnlich befriedigenderen Daseins, der sich im Menschen regt, sondern es ist das edlere Ver-

langen nach Verwirklichung der Ideale, die er in seinen Gedanken trägt, auch der sittlichen Ideale.

Denn mit der Erfahrung des Uebels verbindet sich die Empfindung auch der ihm einwohnenden Sünde. Der Mensch hat ein Bewußtsein seiner sittlichen Schwäche und ein Gefühl der Schuld. Denn er erfährt an sich die Macht der sündigen Leidenschaft und die Schwäche seines besseren Wissens und Vorsatzes, der doch nicht zu Verwirklichung kommt: video meliora proboque, deteriora sequor. Und die Erkenntniß, daß er damit Schuld auf sich lade, drängt ihm sein Gewissen mit so deutlichem Zeugniß auf, daß er seine Stimme vernehmen muß. Zwar ist es in Wirklichkeit oft ein irrendes Gewissen, denn es bezeichnet als Schuld oft was keine Sünde ist, und wiederum was Sünde ist erkennt es nicht als solche. Die religiös-sittlichen Anschauungen, wie wir sie allenthalben unter den Heiden finden, beweisen das. Aber das Bewußtsein einer Schuld überhaupt ist doch vorhanden.

Allein das ist keine eigentliche Sündenerkenntniß und kein wirklicher Sündenschmerz. Einzelne Sünden erkennt der Mensch etwa als Sünden, aber seine Sünde selbst gesteht er sich nicht. Denn das gehört mit zur sittlichen Verderbung, daß er ungeneigt geworden ist, seine Sünde sich zu gestehen und Gott zu bekennen, vollends sie rückhaltlos zu verurtheilen. Dafür hat er sie viel zu lieb und ist viel zu sehr eins mit ihr, als daß er ihr so, auch nur in seinem Urtheil, entgegenzutreten vermöchte. Nur wenn das Licht göttlicher Heiligkeit in ungetrübter Offenbarung ihm in seine Seele fällt und ihm die Nacht seiner Sünde richtend aufdeckt, vermag er in die ganze Tiefe derselben zu blicken, so daß er davor erschrickt. Ohne jene Offenbarung Gottes kommt es nirgends zu einem eigentlichen Erschrecken vor der Sünde.

Dem entspricht denn auch die Ethik des natürlichen Menschen. Den Gedanken einer centralen Erneuerung, einer Wiedergeburt kennt er nicht. Er weiß nur von einer Besserung, höchstens von einer Befreiung des edleren Selbst, welches das innerliche Wesen und die Wahrheit des Menschen bildet, aus den beengenden Schranken und trübenden Einflüssen der sinnlichen Natur, damit die höhere Liebe zum Edlen und Guten, die dem Menschen einwohnt, obsiege über die unordentliche Liebe zum Sinnlichen. Das höchste Prinzip heidnischer Ethik spricht Horaz populär aus in den Worten: oderunt peccare boni virtutis amore.[1] Aber wie sie nicht weiß was Sünde im eigentlichen Sinne ist, so auch nicht was Tugend. Wie wäre das auch möglich, da man weder eine Liebe noch eine Heiligkeit der Gottheit, im wahren Sinne des Wortes, kennt? Beides versucht der griechische Geist von seinen Göttern zu denken, aber er erreicht es nicht, weil er sich von seinen eignen sittlichen Schranken, auch in seinen Gedanken vom Höchsten, nicht völlig

1) Ep. 1, 16, 52.

zu lösen vermag. Heiligkeit und Liebe bleiben ein Postulat, ohne wirkliche Vorstellung zu werden.[1] So kennt er denn auch keinen Glauben an Gottes Liebe, sondern nur Resignation[2], und die Liebe zur Gottheit erklärt Aristoteles für ein *ἄτοπον*, denn Liebe könne nur zwischen Gleichartigen sein.[3] Plato kennt zwar eine intellektuale Liebe zum Höchsten; aber ihr Objekt ist nicht Gott, sondern er bezeichnet als dasselbe, wo er am stärksten redet, nur *τὸ ἀγαθόν*.[4] Es kleidet sich das Gute in die Gestalt der Schönheit und erweckt dadurch im Menschen die Liebe zu demselben: das ist die edelste, die platonische Lehre vom Heilsweg.[5] Auch hier ist es doch nur der Mensch, welcher — bei Plato nur mit Hülfe der ewigen Ideen — sich sein Heil selber schaffen soll. Die Tugend, zu der er es bringt, geht nicht über die *σωφροσύνη* hinaus.[6] Seiner Schranke sich bewußt zu bleiben und sich innerhalb derselben zu halten, das ist die Sittlichkeit des Menschen — eine Sittlichkeit, die zu ihrer Grundlage vielmehr das Bewußtsein der Endlichkeit als das der Sündhaftigkeit hat.

So edel auch die Ethik des natürlichen Menschen sein mag — ihr Grundirrthum ist überall und immer jener Fundamentalsatz, daß die Sittlichkeit auf der eignen sittlichen Kraft des Menschen aufgebaut werden soll. So ist es denn die falsche Selbstheit, die das Wesen der Sünde bildet, welche auch die sittliche Erkenntniß verdirbt.

Aber immerhin macht es doch einen Unterschied, ob die Gedanken eines Menschen sich auf die sittliche Welt ewiger Güter richten oder auf die sinnliche Welt der vergänglichen. Findet der Mensch auch nicht den Weg zu Gott selbst, so rührt er doch an den Saum seines Kleides.

Dem entspricht die Wirkung der natürlichen Gottesbezeugung auf den Willen des Menschen, denn sie schließt Antriebe in sich, die sich durch das Gewissen der Selbstbestimmung vermitteln. Nicht als könnte durch die Antriebe das Wollen selbst ein anderes, von der Herrschaft der sündhaften Richtung frei werden. Das Gewissen verhilft dem Menschen ebenso wenig zur Freiheit des Wollens in wahrer Liebe, wie zur Seligkeit des Bewußtseins im Frieden. Denn das Gewissen wirkt nicht ein neues Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, sondern bezeugt dem Menschen nur das alte, damit daran das heilsmäßige Verhältniß, wenn es von Gott aus wird, einen Anknüpfungspunkt habe. So halten sich also alle Wirkungen der natür-

---

1) Vgl. Nägelsbach, Die nachhomerische Theologie 1857. I, 36. 37. S. 58 ff. — 2) A. a. O. S. 225. — 3) Magna moralia II, 11. — 4) *οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* Sympos. 205 sq. — 5) Vgl. Cic. de offic. 1, 5: formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sui. — 6) Vgl. Nägelsbach a. a. O. S. 227 ff. Zu den hier angeführten Stellen vgl. noch Soph. Aj. 133 wo sich in *σωφρονεῖν* alle Tugend und der Gegensatz zum *κακός* zusammenfaßt.

lichen Gottesbezeugung innerhalb der Bedingnisse und Gränzen, wie sie durch das natürliche Verhältniß von Gott und Mensch gesetzt sind. Nicht eine Umänderung der sittlichen Artung des Willens wirkt sie, sondern nur innerhalb dieser Artung, wie sie nun eben ist, übt sie sittliche Wirkung. Also erstreckt sich dieselbe nicht auf die Beschaffenheit, sondern nur auf die einzelne Bethätigung des Willens. Der Mensch erfährt wirksamen Antrieb zu sittlichem Thun im Einzelverhalten, welcher ihn dazu befähigt. Er kann sich strafen lassen, das Böse nicht zu thun, welches zu thun ihm nahe liegt und er geneigt ist. Das ist keine Befreiung vom Gesetz der Sünde, sondern nur eine Unterwerfung unter das Gesetz des Gewissens, ein Zwang, den er sich selbst anthut, welcher so wenig mit Haß der Sünde im vollen Sinn des Wortes verbunden zu sein braucht, daß vielmehr mit dieser Selbstbeherrschung gesteigerte sündige Lust im Inwendigen verbunden sein kann und oftmals ist. Wo dieß der Fall, da haben solche ἔργα τοῦ νόμου zwar Werth vor den Menschen, aber nicht vor Gott. Ja, sie können vor Gott ein Gräuel sein.

Aber sie müssen es nicht sein. Sie können mehr sein als justitia civilis oder Legalität, die oft nur ein anderer Ausdruck für die Sünde der Selbstgerechtigkeit ist.

Ein Zweifaches kommt hier in Betracht.

Das Erste ist dieß. Die ἔργα τοῦ νόμου sind Produkt eines Kampfes. Denn der Mensch muß die Neigung seines Herzens in ihrer Aeußerung durch die Energie seines Willens binden. Aber eben daß ihm das Kampf kostet, zeigt ihm die Beschaffenheit seines Herzens. Da kommt es nun darauf an, ob er mit sich zufrieden ist, daß er im einzelnen Thun den Sieg über die widerstrebende Neigung davon getragen hat — das ist die ordinäre Selbstgerechtigkeit —, oder ob er über sein Thun zurückgehend die Beschaffenheit seines Herzens selbst, soweit ihm eben dieselbe zur Erkenntniß zu kommen vermag, beklagt und gerne Herr derselben sein möchte. Da verbindet sich die Wirkung des Gewissens auf den Willen mit der Wirkung des Gewissens auf die Erkenntniß. Diese für sich allein ohne jene, erzeugt nur eine sittlich werthlose Stimmung der Trauer; jene ohne diese ein sittlich werthloses Handeln der Selbstgerechtigkeit. Aber mit der andern verbunden, wirkt sie eine Gesetzesgerechtigkeit, welche zum Hintergrund ein gewisses Verlangen nach der Freiheit des sittlichen Wollens überhaupt hat. Es ist ein vergebliches und unkräftiges Verlangen, eine velleitas mehr denn eine voluntas; aber es ist doch eine sittliche Willensregung, welche über das einzelne äußere Werk hinausgeht, und damit das Gebiet der bloßen Legalität verläßt und das der Moralität betritt. Es fehlt diesem Verlangen nach sittlicher Freiheit zwar der volle Ernst des Willens, mit der Sünde zu brechen — denn es bleibt immer

die Liebe zur Sünde —, und es ist immer die eigene Willenskraft, durch welche der Mensch seinen Willen zu ändern sucht — denn es bleibt immer die verkehrte Selbstheit des Menschen und es ist immer die ἰδία δικαιοσύνη, welche man erstrebt —; aber es ist doch nicht bloß die äußere, sondern die innere δικαιοσύνη der Gesinnung, welche man erstrebt; es ist das innerliche Willensleben, welches sich von dem Antriebe des Gewissens bestimmen läßt, wenn es gleich nicht von seiner Artung und Grundrichtung selbst loskommen kann. Und es macht immer einen tiefinnerlichen Unterschied unter den Menschen, ob sich Einer durch die Wirkung der Gottesbezeugung in solchen Gegensatz nicht bloß des Thuns zum Wollen, sondern auch des Wollens selbst — obgleich des ohnmächtigen Wollens zum herrschenden Wollen — setzen läßt oder nicht.

Dieß ist das Eine. Das Andere aber ist dieß, daß sich hiemit das Bewußtsein von Gott und seinem Willen, dessen Zeugniß und Antrieb wir im Gewissen und durch dasselbe erfahren, verbindet. Dadurch erhält jenes sittliche Streben eine Beziehung zu Gott. Es ist Gottes Wille, dem der sittlich Strebende zu entsprechen sucht, weil es Gottes Wille ist. So kann von ihm gesagt werden, daß er suche, was Gottes ist — freilich innerhalb der Schranke und in der Weise, wie sie seinem doch immer sündigen, weil selbstwilligen Suchen eignet. Aber unter dieser Beschränkung gilt doch, daß die justitia des natürlichen Menschen sich auch auf das beziehe quae ad deum pertinent — was unsre alte Dogmatik zu unbedingt verneint hat. Zwar wenn Antigone das Leben nach dem Tode als Beweggrund dafür angibt, daß sie lieber den Unterirdischen zu gefallen strebe, als den Machthabern der Oberwelt: ἐκεῖ γὰρ ἀεὶ κείσομαι[1], so braucht man darin nicht ein besonders hochstehendes sittliches Motiv zu sehen. Ebenso haben Opfer und Gebete, auch die Sühnopfer, einen äußerlich gesetzlichen Charakter: sie sind nicht freier Ausfluß der Gesinnung, sondern man zahlt den Göttern den schuldigen Tribut.[2] Aber immerhin sucht man doch in beiden die Gottheit, hat das Bedürfniß der Sühne, und bittet im Gebet auch um sittliche Güter und um Vergebung der Schuld.[3] Es ist immer das eigene Thun, durch welches man das Wohlgefallen der Gottheit sich erwerben will. Die reine Gnade widerstrebt allzeit dem Menschen. Aber es ist doch ein Suchen Gottes. Daß ihn der Mensch suche, ist Gottes Wille, und seine Selbstbezeugung will es dem Menschen möglich machen. Den wahren Gott zwar findet der Mensch nicht und will er auch nicht. Der Heilsgott in Christo bleibt ihm immer eine Thorheit, und der Widerspruch gegen denselben kann erst durch die Macht der erlösenden Gnade überwunden werden. Aber es macht doch einen

1) Soph. Ant. 73 sqq. — 2) Vgl. Nägelbachs nachhomer. Theol. S. 193 ff. — 3) A. a. O. S. 214.

tiefinnerlichen Unterschied unter den Menschen, ob Einer sich bestimmen läßt nach Gott zu verlangen oder nicht. Dadurch kommt doch in den Menschen ein thatsächlicher Widerspruch zu seiner der Welt zugekehrten sündigen Willensrichtung.

Das Verlangen ist noch nicht das richtige, denn es gilt nicht dem wahren Gott; und es führt nicht zum Ziel, denn es ist eignes Bemühen des Menschen. Es bleibt immer beim Hunger und vom Hunger wird man nicht satt. Aber es ist doch schon etwas, daß der Mensch einen Hunger habe nach Gott. Daran hat dann die Selbstbezeugung des Heilsgottes einen Anknüpfungspunkt. Denn obgleich der Mensch dessen Gnade nicht will, so gibt doch jenes Verlangen dem Menschen Zeugniß, daß diese Gnade die Antwort auf die Frage seines Herzens die er in sich trägt, die Lösung des Räthsels das er sich selbst ist, die Aufhebung des Widerspruchs in dem er zu sich selbst steht, und die Speise sei nach der er hungert, ohne daß er weiß was er eigentlich begehrt, und ohne daß er selbst sie als das erkennt, was sie doch ist und ihm sein will.

Diesen inneren sittlichen Stand darf man als eine Annäherung an das Reich Gottes bezeichnen, wie auch Musäus von einer manuductio redet. Man kann wohl jene gratia indirecta eine gratia paedagogica nennen. Es ist zwar natürlich, daß der Mensch sich so zum Reiche Gottes hinanführen lasse; aber es ist doch nicht ohne Weiteres der natürliche Lebensstand an sich, sondern sittliches Produkt göttlicher Einwirkungen und menschlichen Verhaltens dagegen. Das gibt dem Menschen keinen Theil am Reiche Gottes, ja er hat nicht einmal ein Gefallen an diesem, wie es seinem eigentlichen Wesen nach ist, nämlich ein Reich das rein auf Gnade ruht. Aber es ist doch nunmehr etwas im Menschen — nicht bloß das Gewissen, sondern eine Wirkung desselben in der inneren sittlichen Lebenswirklichkeit des Menschen — was auch kein Gefallen an der widergöttlichen Welt hat, sondern etwas Besseres, eine Welt Gottes sucht. Die Wahrheit dessen, was er sucht, ist die Gnadengemeinschaft Jesu Christi. So setzt ihn sein Suchen in Beziehung zu dieser, ohne daß er es weiß. Er tritt nicht in Gemeinschaft derselben, noch empfängt er ein Anrecht auf dieselbe, aber sein innerer Stand ist eine Anwartschaft auf sie. Darnach — werden wir sagen dürfen — scheidet sich die Gesammtheit der Menschen im Gebiete des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch in zwei Hälften, je nachdem sie im Stande völliger Gottverlorenheit stehen oder in dem der Anwartschaft auf die Gnade Gottes in Christo. Gott wird sie richten nach dem Verhalten gegen das, was ihnen gegeben war. Je nachdem Einem viel oder wenig gegeben ist, wird auch von ihm gefordert werden. So wird die natürliche Gottesbezeugung für diese die Norm des göttlichen Urtheils werden. Nicht als befähigte sie das Verhalten gegen dieselbe zum Eintritt in das Reich Gottes. Wie wäre

das möglich, da sie noch nicht Vergebung der Schuld haben? Aber es kann sie wohl befähigen, daß ihnen solche Vergebung um Christi willen zugesprochen werde, kraft deren sie dann in sein Reich eingehen können.

13. Hiemit könnten wir die Betrachtung des natürlichen Lebensstandes schließen, wenn nicht die Wirklichkeit noch eine Thatsache böte, die in's Auge gefaßt sein will, nämlich **die Wirkung der Erlösungsgnade auf den natürlichen Lebensstand**. Wenn nämlich die Erlösungsgnade und ihr Wort den natürlichen Menschen trifft, so übt sie in diesem eine Wirkung, welche nicht ihre selbsteigene, sondern ein Erzeugniß des natürlichen Lebensstandes selbst ist.

Die Gnade ist eine gratia excitans. Mit Recht hat der Semipelagianismus von einer solchen gesprochen. Nur daß dieß nicht die eigentliche Gnadenwirkung ist. Allerdings ist die Gnade nicht bloß der Same des Neuen; sie ist auch die Sonne, welche den bereits im Boden liegenden Samen zur Entwicklung bringt, nur daß dieß nicht das eigentliche Gnadenwerk ist. Das war der Irrthum des Semipelagianismus, daß er das Neue, was die Gnade schafft, in dem sah, was doch nur ein Erzeugniß, freilich das höchste ist, welches die Gnade im Alten hervorruft.

Es schlummern im Menschen Fragen, Wünsche, Regungen, welche er selbst nicht kennt, oder sich selbst nicht gesteht, welche aber in ihm wach und rege werden, wenn das Wort der Gnade ihn trifft und den tiefsten Grund seines Inwendigen erregt. Denn das Wort von der Gottesgemeinschaft in Christo, das ihm entgegentritt und das Bild eines seligen Lebensstandes ihm vor Augen stellt, bringt ihm zum Bewußtsein, daß er im Grunde selbst nach einer Gemeinschaft Gottes begehre, freilich anders als es das Wort von Christo ihm bietet. Aber es berühren sich dann doch beide, der Gott suchende Mensch und der in Christo sich dargebende Gott. „Der innerste Geist, der in der Tiefe um Erlösung ruft, gibt dem Worte Zeugniß“[1], und das Wort bezeugt ihm, daß es das enthalte, was er im Grunde meint und was nur seine sündige Denk- und Willensrichtung ihn verkennen läßt. Unter dieser Einwirkung der Erlösungsgnade ist der Mensch innerhalb der Christenheit. Ich meine damit nicht die spezifische Wirkung der Taufe und die befreiende Wirkung des Wortes, sondern jene excitirende Wirkung, welche nur hervorruft was schon im Menschen ist, nämlich ein gewisses Heilsverlangen, von dem auch Flacius bekennt, daß die Menschen vermöge desselben nach einem Heilsstand streben naturalibus viribus prout saltem possunt und daß es eine qualiscumque paedagogia et aditus sei. So daß wir also auch dieses Heilsverlangen zu dem rechnen müssen, was dem natürlichen Menschen, wie

1) L. Hofacker Predigten 25. nach Trin. Ausg. 1839. S. 250.

er eben in concreto ist, d. h. unter den Einwirkungen der Gottesbezeugungen, möglich ist.

Aber auch davon unterscheidet sich wesentlich die spezifische Wirksamkeit der Heilsgnade und der neue Lebensstand des erlösungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch, d. h. der Freiheit. Es fragt sich, wie dieser sich verwirkliche.

14. Die Macht seiner Verwirklichung ist die Gnade, das ist der Wille und das Wirken Gottes, welche der Sünde und ihrer Wirkung für das Verhältniß des Menschen zu Gott und für seine sittliche Lebenswirklichkeit als erlösende Macht entgegentreten und an ihre Stelle das Verhältniß der Gottesgemeinschaft und die entsprechende sittliche Lebenswirklichkeit setzen. Denn nur Gottes, nicht des sündig und damit unfrei gewordenen Menschen Werk kann das sein. Und zwar ein Werk Gottes, welches nicht eine Fortsetzung oder Vervollständigung oder Erhebung des schöpfungsmäßigen Verhältnisses von Gott und Mensch ist, sondern etwas schlechthin Neues, zu dem natürlichen Bestande von Gott aus Hinzutretendes, also Supernaturales.

Da die Sünde und ihre Wirkung nicht bloß eine Sache des Einzellebens, sondern geschichtliche Thatsache und Macht der Menschheit ist, und erst von da aus Sache auch des Einzelnen wird mittelst und auf Grund seiner Zugehörigkeit zum Ganzen der Menschheit, so mußte auch die Erlösungsgnade zunächst geschichtliche Thatsache und Macht der Menschheit sein, um von da aus dann Sache auch des Einzelnen zu werden, indem er in den Umkreis der durch die Gnade gewirkten neuen Geschichte des Verhältnisses von Gott und Mensch eintritt. Dieses neue Verhältniß ist also zunächst außer dem Menschen und verwirklicht sich dann erst auf Grund hievon an und in dem Menschen. Jenes — als Thatsache und Macht oder wirksamer Thatbestand — ist gegeben in Jesu Christo, als der objektiven geschichtlichen Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens. Diese Verwirklichung hat eine Geschichte durchgemacht; denn sie hat zuerst eine Zeit des Werdens gehabt, dann eine Zeit des Gewordenseins. Die Lebensthatsachen Jesu Christi sind ihre geschichtliche Verwirklichung für die Menschheit. Aber nicht bloß die Thatsachen seines Lebens. Denn was dort geschehen ist, das ist nun bleibender und allzeit gegenwärtiger Thatbestand geworden in der Person Jesu des Gestorbenen und Auferstandenen. Er ist in seiner geschichtlichen Person die Wirklichkeit der Gnade. Die Erlösung ist nicht bloß durch ihn geschehen, sondern auf Grund dessen nun ihn ihm vorhanden: sie hat sich in ihm verwirklicht, und von ihm aus wird sie Eigenthum der einzelnen Menschen. Sie wird Eigenthum des Menschen nach Maßgabe ihrer geschichtlichen Verwirklichung. Wie diese eine Geschichte gehabt hat, so auch der Gnadenbenbesitz. Eine andere ist die neutestamentliche Gnade als die alttestamentliche. Denn in der Zeit der alttestamentlichen Oekonomie war das Erlösungsverhältniß von Gott und

Mensch noch im Werden; erst mit Jesu Christo ist es geworden. Aber es ist doch dort wie hier fortschreitende Verwirklichung des göttlichen Gnadenwillens. So ist es also dem Wesen nach dasselbe Heil, nur nicht dasselbe seiner Wirklichkeit nach. Die geschichtliche Stufe der Heilsverwirklichung gibt dem neuen Verhältniß des Menschen zu Gott und dem Bewußtsein von demselben seinen konkreten Inhalt.

Die geschichtliche Heilsverwirklichung ist jetzt in Jesu Christo vollendeter Thatbestand geworden. Dieser selbst ist es, der sich dem einzelnen Menschen aneignet. Wie das Heil in seiner objektiven Verwirklichung eine That Gottes ist, ähnlich auch in seiner subjektiven Aneignung. Es muß dem Menschen sich dargeben, damit es dieser besitze. Denn es ist ja außer ihm vorhanden. Und nicht bloß außer Stande ist dieser, es sich zu beschaffen, sondern auch ebenso unvermögend, es nur zu erkennen, wie er nicht Willens ist, es sich zu eigen zu machen. Es muß sich dem Menschen zu eigen geben. So daß also die Aktivität in der Heilsaneignung zunächst auf die Seite der Gnade, nicht auf die des Menschen fällt, von diesem vielmehr zunächst gilt: mere passive se habet. Aber es fordert die sittliche Natur des Menschen allerdings, daß diese Aneignung ein sittlich vermittelter Prozeß sei. Die Gnade kann auf den Menschen nicht wirken, wie die Macht auf das Naturobjekt wirkt. Der Mensch ist ein agens liberum und diesen modus agendi muß die Gnadenwirksamkeit wahren, wenn sie in ihrem Wirken den Menschen als Menschen anerkennen will. Soll das Resultat eine neue sittliche Wirklichkeit des Menschen sein, so muß es zugleich ein Akt der Freiheit des Menschen sein. Wie es nicht bloß formal eine Sache seines freien Willens, sondern auch nach seinem thatsächlichen Inhalt ein freier Akt seines Wollens sein könne, da doch das Vermögen zu wahrhaft gottgemäßem Willensverhalten ihm fehlt, ist dann freilich eine Frage. Sie beantwortet sich aus der Wirksamkeit der Gnade selbst. Diese selbst ist es, die dem Menschen möglich macht, was ihm an sich nicht möglich ist. So kommt die Heilsaneignung nicht zu Stande, ohne daß sie zugleich That des Menschen wäre. Aber diese selbst wird erst möglich gemacht durch die Gnadenthat Gottes am Menschen.

Diese Gnadenthat Gottes ist That des Dreieinigen. Denn es ist der Gnadenwille des Vaters, der sich am Einzelnen verwirklicht. Aber verwirklicht von Jesu Christo aus. Denn in diesem ist er Thatbestand geworden und dieser ist es, der sich dem Einzelnen aneignet und denselben in seinen Kreis aufnimmt. Die Macht der Wirksamkeit Jesu des Erhöhten aber ist sein Geist, in welchem er gegenwärtig ist in der Welt, in der Gemeinde, in den Gläubigen. Allerdings ist es wie sein so des Vaters Geist, in welchem die Weltgegenwart Gottes überhaupt und die Weltwirksamkeit des Schöpfers sich vermittelt. Aber hier ist er thätig als Geist des Erlösers, in der spezifisch

neutestamentlichen Bestimmtheit, in welcher er erst mit Jesu Erhöhung gegenwärtig und wirksam ist. Denn der Geist ist überhaupt das Band der Gemeinschaft und das Prinzip der Aneignung. Der Thatbestand nun, dessen Gemeinschaft er aneignet, bestimmt ihn selbst. Hier ist es der Thatbestand der in Jesu Christo vollendeten Erlösung. So ist er denn der Geist des Erlösers und des Heils desselben. Als solcher war er auch für die Apostel, die doch in der vorläufigen Gottesgemeinschaft der alttestamentlichen Oekonomie standen, etwas Neues. Er ist heilsaneignend sofern er das Band der Gemeinschaft mit Jesu Christo ist. Darin schließt das göttliche Heilswirken ab, welches mit dem Gnadenwillen des Vaters und seiner geschichtlichen Ausführung anhebt. Damit ist für den Menschen etwas schlechthin Neues geworden, was nicht aus seinem natürlichen Bestande heraus, sondern in denselben hineintritt. So gilt von dieser Gnade dieß Dreifache: sie ist **gratia spiritus sancti**, sie ist **gratia applicatrix** und sie ist **supernaturalis**.

15. Zuvörderst nun kommt die Einwirkung der Gnade in Betracht.

Man theilt die heilsaneignende Gnade ein in **praeveniens**, **operans**, **cooperans**. Diese Unterscheidung ist in der Natur der Sache begründet. Denn da sich's um einen sittlichen Prozeß handelt, welcher einen neuen Lebensstand zu seinem Resultate haben soll, so ist dadurch der Unterschied verschiedener Stadien gesetzt, welche bezeichnet werden durch die ersten Regungen, durch den wirklichen Eintritt und durch den Bestand des Neuen. Jene ersten Regungen aber sind Anregungen, die von der Gnade ausgehen und der eignen entsprechenden Willensaktivität vorangehn. Der Eintritt des Neuen aber hat sein Unterscheidendes darin, daß mit ihm das Neue ein Kontinuum zu bilden beginnt.

So ergibt sich denn jene Eintheilung von selbst. Anders gedacht, aber Ausdruck derselben Sache ist es, wenn Quenstedt zwischen **gratia assistens** und **inhabitans** unterscheidet. Denn zunächst untersteht der Mensch der Einwirkung der Gnade, die auf ihn ergeht, dann erst wird sie Prinzip seines eignen erneuerten inneren Lebens. Der Geist ist ein Geist der Einwirkung und ein Geist der Einwohnung. Wer ihn noch nicht besitzt, der kann ihn doch erfahren. Aber es ist allerdings nicht genug ihn zu erfahren, er muß auch in uns sein, wenn wir Christi sein wollen. Man kann sagen: dort hat er uns, hier haben wir ihn. Diese Unterscheidung ist bezeichnender für die thatsächliche Wirklichkeit, während jene mehr Ausdruck der abstrakten dogmatischen Logik ist. Wir folgen daher der zweiten.

Die Einwirkung des Geistes der Gnade gilt der menschlichen Persönlichkeit, also seinem Willensleben. Die Wirkung auf den Willen aber vermittelt sich durch das Bewußtsein. Zuerst muß diesem das Heil in Christo nahe gebracht werden, damit es dadurch dem Willen angeeignet werde. Das Mittel

der Einwirkung ist daher das Wort, als das Mittel des persönlichen Verkehrs. Der Inhalt des Worts ist die Sache selbst, welche durch das Wort zunächst dem Bewußtsein des Menschen vermittelt werden soll. Das Wort ist Zeugniß vom Heil, Ueberführung von der Heilsgegenwart in Jesu Christo. Sie vollzieht sich im Nachweis von der Nothwendigkeit und von der Wirklichkeit des Heils. Die Möglichkeit desselben ist mit dem Wort selbst gegeben. Wie Jesus damit begann, prophetisches Zeugniß abzulegen, von der Heillosigkeit des Menschen und der Heilsgegenwart in ihm, zur Buße und zum Glauben, so ist auch der Geist Jesu ein Geist des Zeugnisses, der die Welt überführt von der Sünde und die Jünger von der vollendeten Heilsverwirklichung in dem Verklärten — im Anhauch des Auferstandenen (Joh. 20, 22) und in der Geistesausgießung des Erhöhten (Ap.-Gesch. 2). So tritt das was thatsächlich ist in das Bewußtsein ein, um dadurch auch den Willen zu bestimmen, es in sich aufzunehmen im bußfertigen Glauben, und so zu einem neuen Prinzip des gesammten inneren sittlichen Lebens zu werden.

Wir unterscheiden die Einwirkung der göttlichen Gnade von unsrem eignen inneren Verhalten. Aber dieser Unterschied ist nicht empirisch nachzuweisen. Denn es gehört mit zur sittlichen Natur der göttlichen Wirksamkeit auf uns und des Vorgangs unsrer Erneuerung, daß die Kontinuität unsres Bewußtseins dadurch nicht unterbrochen wird, sondern das göttliche Wirken ganz auf den Bahnen des eignen inneren Geisteslebens in den Gesetzen der psychologischen Entwicklung einhergeht. Gott macht diese zur Form seines Wirkens. So daß es nicht möglich ist, für die Beobachtung Beide auseinander zu halten. Nur sachlich sind wir uns dieses Unterschieds bewußt. Denn wir wissen, daß nicht von uns das Neue ausgehen kann. Ist es aber da, so kann man es wohl erkennen. Es fließt das neue Blut in den alten Adern; aber an dem neuen Lebensgefühl, das den Genesenen durchdringt, merkt er es wohl, daß das kranke Blut neu geworden ist.

Das Mittel und die Macht der Einwirkung ist das Wort, welches sich an die Persönlichkeit wendet. Es findet den Menschen in der Gottesferne und will ihn wieder in die Gottesnähe und Gottesgemeinschaft bringen, so zwar, daß die Zurückführung des Menschen zugleich seine eigene Rückkehr sei. Darum heißt es das berufende Wort. Das ist das Erste, daß dieser Ruf Gottes an den Menschen ergeht. Es ist das alte Wort: Wo bist du? Das ist's, was dem Menschen vor Allem zum Bewußtsein kommen soll. Denn das ist auch das Nöthigste, daß es zu solcher heilsamen Selbsterkenntniß komme. Von diesem *γνῶθι σεαυτόν* und der entsprechenden Erkenntniß Gottes geht die Erneuerung des Menschen zum Heil aus. In dem berufenden Wort kommt Gottes Gnadenwille zur Erscheinung und zur Bethätigung an dem Einzelnen. So versteht sich von selbst, daß die vocatio eine seria et efficax ist. Gott

ersieht sich seine Zeiten — ubi et quando visum est deo —, und die Wirkung des berufenden Worts ist auch durch den Zustand und die Stimmung des Menschen bedingt. Aber immer dient es dem Vollzug des göttlichen Gnadenwillens. Es kann mannigfaltige Gestalt annehmen. In Gottes Hand kann alles Mögliche zum Ruf an den Menschen werden. Aber das Uebrige doch nur auf Grund des Wortes. Alles Erlebniß u.sw., was zur Berufung wird, dient dann das im Menschen nur eben todt liegende Wort für ihn lebendig zu machen, so daß in allem Andern doch nur das Wort ruft.

Indem das Wort dem Menschen seinen Standort der Ferne von Gott zum Bewußtsein bringt, zerstört es die Wirkung der Sünde nach dieser Seite hin. Denn zur Wirkung der Sünde gehört es, daß der Mensch sich über sich selbst täuscht und die Sünde und ihre Schuld nicht in ihrer ganzen Tiefe erkennt und sich gesteht. Die Ueberführung des Bewußtseins von der Sünde ist eine Befreiung desselben von ihrem Betrug. Das ist eine Erkenntniß, die der Mensch nicht selbst erarbeitet, sondern die sich ihm aufdrängt. Ob er sie will oder nicht — ihr Bild seiner selbst stellt sich ihm von selbst vor Augen: er muß es sehen; es ist eine unwillkürliche Erkenntniß: eine cognitio inevitabilis.

Jede in das Herz dringende Erkenntniß ist von einer unwillkürlichen Empfindung und einer entsprechenden Willensregung begleitet. Die Empfindung, welche mit dieser Selbsterkenntniß verbunden ist, ist die des unwillkürlichen Schreckens. Bei dieser Frage: Wo bist du? schrickt der Schuldige unwillkürlich zusammen. Dieß ist eine Mahnung für ihn, der er sich gar nicht entziehen kann. Er muß sich sagen, daß er nicht so sein sollte wie er ist. Das will ihm ein Anstoß sein, dieselbe Verurtheilung, wie sie in jenem berufenden Worte, sei es stillschweigend liegt, sei es bestimmt ausgesprochen ist, über sich selbst zu fällen, und mit seinem Willen sich von sich selbst zu lösen und über sich hinauszugehn. Es sind unwillkürliche Bußregungen, welche das berufende Wort, das dem Menschen seine sittliche Wirklichkeit aufdeckt, in ihm hervorruft: conatus, motus inevitabiles.

Da das Wort von Gott aus an den Menschen ergeht, richtet es seinen Blick wie auf diesen, so auch auf jenen. Es zeigt Gott in der Ferne seines Zorns, aber auch in der Nähe seiner Gnade. So war ihm weder jener, noch auch diese bisher zum Bewußtsein gekommen. Es ist eine ganz neue Gotteserkenntniß, die ihm aufgeht. Er hat nicht mehr einen Begriff von Gott, den er sich mehr oder minder wahr gebildet: es ist der wirkliche Gott, der ihm vor das Gewissen und die Seele tritt. Er muß ihn sehen, wie er ist. Das ruft in seinem Innern die mächtigsten Bewegungen hervor. Er flieht vor Gott und doch wieder zieht es ihn zu Gott. Gottes Zorn wider ihn, wie er ist, schreckt ihn zurück, Gottes Gnade gegen ihn, der Gottes sein soll, zieht ihn zu sich hin.

In diesen Bewegungen der inneren Willensregung vollendet sich die illuminatio, welche die nächste Wirkung der vocatio ist. Sie ist zunächst eine Wirkung auf die Erkenntniß, aber die convictio intellectus ist nicht ohne die entsprechende Einwirkung auf die Empfindung und auf den Willen. Darin erst findet die illuminatio ihr Ziel.

Das sind Bewegungen, welche von unsren eignen Willensentschließungen unabhängig sind, die über uns, nicht zunächst aus uns kommen. Wir selbst sind es, die in Bewegung gesetzt werden, aber nicht von uns selbst. Wir verhalten uns leidentlich dazu. Es ist eine fremde Macht, die in unser inneres Leben eingreift: es sind motus inevitabiles. Sie haben ihre Analogie auch auf dem Gebiet des natürlichen Geisteslebens. Aber wenn sonst die Gewalt des Wortes oder die Macht des Tons od. dgl. Bewegungen oder Stimmungen im Menschen hervorrufen, so sind das geistige Zustände, welche für den Menschen nicht etwas schlechthin Neues sind, sondern deren reale Möglichkeit schon vorher in ihm lag und nur geweckt und gesteigert zu werden brauchte. Die fremde Geistesmacht wirkt dann vermöge einer vis excitans. Hier aber vermöge einer vis creans. Es sind schlechthin neue Bewegungen; nur daß sie eine Anknüpfung haben sowohl an der sittlichen Natur des Menschen überhaupt und seiner gottgemäßen Bestimmung, welche das Gesetz seines Wesens und die seiner Wirklichkeit zu Grunde liegende Idee bildet, als auch an der konkreten Stufe seiner sittlichen Entwicklung, welche das Resultat der vorhergehenden Gottesbezeugungen ist. Daher sind sie zwar für seine sittliche Wirklichkeit etwas Neues, aber für sein Wesen nicht etwas Fremdartiges; deßhalb sittlich ebenso möglich als jene Bewegungen, welche die Einwirkungen der vis excitans hervorrufen.

Die orthodoxe Dogmatik pflegte von vires novae zu sprechen. Das ist mißverständlich. Denn es handelt sich nicht um substanzielle Kräfte. So soll es auch nicht gemeint sein; sondern der Ausdruck ist gleichbedeutend mit motus novi gemeint. Nur daß diese nicht im Sinne der Excitation, sondern der Creation zu verstehen sind, nach dem bekenntnißmäßigen Ausdruck Melanchthons: novos motus creat. So zu reden entspricht besser der sittlichen Natur des Vorgangs.

Die Unwillkürlichkeit ihrer Entstehung gibt diesen Bewegungen die Bedeutung einer Aufforderung für den Menschen. Wie eine Frage treten sie an ihn heran, daß er mit seiner Selbstentscheidung darauf antworte. Indem sie den Betrug der Sünde für sein Erkennen zerstören, und das Band der Sünde für seinen in Bewegung zu Gott hin gesetzten Willen lösen, wirken sie befreiend und bestimmend auf sein persönliches Geistesleben. Dadurch machen sie ihm eine entsprechende Selbstentscheidung möglich. Nicht ein neues Wollen selbst, nicht ein aktives, bestimmtes Verhalten wirken und ge-

ben sie ihm; aber sie ermöglichen ihm dasselbe in wirksamer Weise. Sie richten seinen Blick auf seine Sünde und Gottes Gnade. Da kommt es nun darauf an, ob er ihn darauf gerichtet sein lassen will. Sie ziehen ihn zum Gott der Gnade. Da kommt es denn darauf an, ob er sich zu ihm ziehen lassen will. Die natürliche Selbstheit sträubt sich dagegen. Aber es ist die Gnade wie ein Stärkerer über den Menschen gekommen, der ihm von der selbstischen Gebundenheit hilft und die freie Entscheidung für die Gnade möglich macht. An dem natürlichen Zug des Menschen zu Gott und an dem sittlichen Streben des natürlichen Menschen hat diese Gnade einen Bundesgenossen. In Folge dessen hebt der Streit des Neuen, das werden will, mit dem Alten an, das nicht weichen will.

Das Neue kann mit einer Mächtigkeit eintreten, daß es den Menschen rasch und hoch über sich hinausgehoben zu haben scheint. Es gibt Zustände der Gehobenheit in Schmerz und Freude, in denen der Mensch schon auf der Höhe des geistlichen Lebens zu stehen glauben kann, während er noch in den ersten Anfängen steht. Denn es sind Zustände der Heimsuchung und Anfassung, in denen er vielmehr ergriffen ist, als daß er ergriffen hätte. Und wie oft ist da Fleisch und Geist noch unklar mit einander vermischt! Es gibt Zeiten solcher Heimsuchung oder Erweckung im Gesammtleben und im Einzelleben, hervorgerufen etwa durch energische geistliche Persönlichkeiten, in welchen der Strom des Geistes sich reicher zu ergießen scheint. Aber er muß in das Bette des bewußten persönlichen Lebens erst noch gefaßt werden. Die Entscheidung liegt immer in der sittlichen That des Menschen, wie sie durch diese Einwirkungen möglich gemacht ist.

In der Regel ist es nicht eine einmalige, sondern sie besteht in einer Reihe von Willensansätzen. Die Ernstlichkeit der vorhergehenden erleichtert die Erneuerung der folgenden. Bald treten sie etwa näher zusammen, bis sie endlich eine zusammenhängende Linie bilden. Damit ist dann ein neuer Mensch oder der Mensch neu geworden. Unsre Alten haben meistens regeneratio oder conversio schon auf die ersten Anfänge verlegt, während doch beide erst mit der wirklichen Erneuerung des Menschen vorhanden sind. Man kann von beiden als Thatsachen doch nur reden, wenn das geistliche Leben ein Kontinuum geworden ist. Damit ist dann auch die Gnade der Einwirkung zur Gnade der Einwohnung geworden.

Der sittliche Inhalt jener Selbstentscheidung bestimmt sich aus dem Gegensatz der beiden Lebenszustände, deren Wechsel sie herbeiführt. Seines eigenen Willens oder des Willens Gottes leben wollen: das ist das Charakteristische der beiden Gegensätze. Das also ist die nächste Gestalt jener Selbstentscheidung, daß der Mensch aufhöre sich zu wollen, vielmehr beginne, die entgegentretende Wahrheit des gottgemäßen Verhältnisses zu Gott zu wol-

len; daß er nicht mehr sich selbst leben wolle, sondern Gottes zu sein begehre; daß er von sich ausgehe, um dem Heilsgott entgegenzugehn; daß er die Finsterniß seiner selbstischen Geschlossenheit verlasse, um an das Licht zu kommen, das ihm in das Auge seines Gewissens geleuchtet. Denn das ist die sündige Verkehrung der Willensrichtung, die den Menschen bisher gebunden hielt, daß er nicht mehr am Willen Gottes, sondern an seinem eignen Ich Grund, Norm und Ziel seiner Willensbewegung hatte, daß er so sich in sich selbst abschloß, statt sich völlig an Gott darzugeben, daß er in dieser Selbstheit des eignen Wollens und Könnens die Wahrheit und Seligkeit seines Seins zu haben und zu gewinnen vermeinte, statt in der Hingabe an Gott. Das ist's, was ihm die Einwirkung der Gnade zu nichte machen will, damit er es selbst nicht mehr wolle. Das ist's, was er sich brechen lassen soll, um sich nur und ganz Gotte zu lassen und in ihm sich zu finden. Daß der Mensch sich verneint und fahren läßt um Gott zu bejahen und zu ergreifen, wie er sich ihm in der Heilsgnade darbietet — das ist der entscheidende sittliche Akt des menschlichen Willens, mit welchem die Gnade der Einwirkung ihre Absicht und ihr Ziel erreicht. Die religiöse psychologische Gestalt dieses sittlichen Aktes ist der Glaube. Dieser ist der Anfang des neuen Lebensstandes und der Einwohnung der Gnade.

16. Die Einwohnung der Gnade. Ihr Beginn ist der Glaube. Denn dieser ist die Hingabe an die Gnade Gottes, wie sie sich im Worte darbietet. Glaube ist der Zusammenschluß des Menschen mit Gott überhaupt, mit der Gnade im Wort speziell. Denn dem Wort der Gnade kann der Natur der Sache nach kein anderes Verhalten des Menschen entsprechen als das des Glaubens. Wenn das vorhergehende sittliche Streben seine Wahrheit findet in der Hingabe an den Gott der Gnade, so das entgegengesetzte Verhalten seinen Abschluß in der Abweisung seiner Heilsdarbietung. Glaube ist die rechte Sittlichkeit, Unglaube ist die eigentliche Unsittlichkeit, jener die eigentliche Tugend, dieser die eigentliche Sünde seit Christo und überall da, wo Christus im Worte nahe getreten ist.

Glaube ist die Hingabe an die Gnade und damit die Aneignung derselben. Die Gnade aber ist die der Vergebung und die der Erneuerung. Denn Christus ist gestorben und ist auferstanden. Die doppelseitige Wirkung dieser Thatsachen ist der doppelseitige Heilsthatbestand, der in Jesu Christo dem Erhöhten bleibende Gegenwart geworden ist und im Wort der Gnade sich darbietet. Die Vergebung ist das Erste, die Erneuerung das Zweite. Denn dem Sittlichen kommt die Sünde zuerst als Schuld, dann erst als Hemmniß zum Bewußtsein. Jener begehrt er zuerst ledig zu sein, dann erst von diesem befreit zu werden. Und nicht eher kann er in Freiheit neu wollen und handeln, als bis er erst ein gutes Gewissen hat. Denn zu allem guten Werk gehört ein

fröhliches Herz. Der Mensch muß zuerst über seine Vergangenheit beruhigt sein, ehe er eine neue Zukunft begründen kann. Er muß den Boden gereinigt wissen, auf welchem er den Bau eines neuen Lebens aufführen soll. Nur in jener Sicherheit des Gewissens weiß er den sicheren Grund dieses Baues. Fehlt jener, so wankt dieser in seinen Grundfesten und stürzt über Nacht zusammen. Dieses Gesetz des sittlichen Lebens ist nur die Erscheinung des entsprechenden allgemeinen psychologischen Gesetzes, daß alle Bestimmung des Willens sich durch das Bewußtsein vermittelt. So fordert also ein neues Wollen zu seiner Voraussetzung ein neues Bewußtsein. Wir können uns demnach nicht gottgemäß wollen in unsrem Verhalten, ehe wir uns gottgemäß wissen in unsrem Verhältniß zu Gott. Wir müssen uns bei Gott in Gnaden wissen, ehe wir den Stand der Gnade bethätigen können. Das Bewußtsein der Vergebung ist die Voraussetzung des neuen Lebens. Mit unsern Dogmatikern zu reden: die vis receptiva des Glaubens ist die Voraussetzung der vis operativa desselben.

Aber die letztere ist auch nothwendig mit der ersteren gegeben. Denn wie nichts dem sittlichen Menschen eine schwerere Last ist als die Schuld, so gibt ihm auch nichts ein größeres Gefühl der Befreiung als die Vergebung, und der Größe des Leids dort entspricht die Größe der Freude hier. Das Wort von der Vergebung trifft ihn im Innersten, und die Gewißheit der Gnade der Vergebung wandelt sein Innerstes um. Im neuen fröhlichen Strom dankbarer Liebe ergießt sich das Leben seiner Seele gegen Gott. Erst die Rechtfertigung macht die freie Liebe, erst die Lehre von jener in ihrer fundamentalen Bedeutung für das Christenleben macht eine christliche Ethik möglich. Es ist der Geist der Kindschaft, welcher sich zum immanenten Prinzip dieses Lebens setzt. Sein erstes Geschäft aber ist, daß er uns unsre Gotteskindschaft bezeugt, sein zweites dann erst, daß er uns möglich macht, uns als Gotteskinder auch zu bethätigen. Denn alles Leben des Christen ist nur eine Bethätigung dessen, was er ist.

Das Erste ist die Person, das Zweite erst ihr Verhalten. Die Wahrheit des Menschen aber ist seine Uebereinstimmung mit Gott. Denn die Harmonie mit Gott war sein ursprünglicher, von Gott geschaffener und für seine Vollendung angelegter Stand. Die Sünde aber war die Trennung von Gott und die gottwidrige Verselbständigung und Abschließung des Menschen in sich selbst. Das aber ist die Unwahrheit des Menschen, weil der Widerspruch mit dem Willen Gottes über ihn. Die Wahrheit seines Bewußtseins ist, daß er sich in Gott weiß, die Wahrheit seines Wollens, daß er sich in Gott will. Jenes ist der Friede, dieses ist die Liebe. Beides ist gegeben mit dem Glauben als dem Zusammenschluß des Menschen mit dem Gott des Heils. Dieses Seins Bethätigung ist dann das Leben des Christen: Selbst-

bethätigung, welche eben damit Bethätigung der Gottesgemeinschaft ist in der er steht.

Nicht soll er durch sein Verhalten die Gottesgemeinschaft sich erst schaffen. Das ist der Irrthum des Nomismus, welcher durch die Werke die Person gut machen will, dem daher das sittliche Leben nicht eine Einheit ist, weil nicht aus der einheitlichen Wurzel der neuen Person erwachsend, sondern zusammengesetzt aus lauter einzelnen Pflichterfüllungen, und nicht ein Leben der Selbständigkeit in Gott, weil nicht an sein eignes Wesen, sondern an ein äußeres Gesetz gebunden. Wiederum aber ist es die Gottesgemeinschaft, als das Wesen des Christen, welche sein sittliches Verhalten bestimmt und bindet, und nicht ist dieses schlechthin ungebunden. Das ist der Irrthum des Antinomismus, welcher, weil er die Person glaubt voraussetzen zu dürfen, für ihr Verhalten alles Gesetz verneint, da doch die Person in sich selbst auch das Gesetz ihres Verhaltens trägt, weil dieses eben Selbstbethätigung des Christen ist.

Der Christ ist die Wahrheit des Menschen. Die Wahrheit aber ist das Freimachende, die Unwahrheit das Bindende. Der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Bestimmung macht unfrei. Denn wer diesem verhaftet ist, der trägt das Gesetz seines Wesens nicht in sich selbst, sondern hat es äußerlich, ohne daß es seine Wirklichkeit würde, weil diese sich im Widerspruch dazu befindet. So steht er unter dem Gesetz, ohne daß dieses zur wirklichen Erfüllung käme. Er ist, wenn er frei handeln will, gebunden an seine Unwahrheit; und wenn er das Gesetz erfüllen will, muß er sich selbst binden, ohne sich von seiner Unwahrheit entbinden zu können. Erst wenn seine Wahrheit zu seiner Wirklichkeit geworden ist, ist er damit von seiner Unwahrheit, die ihn band, in Wirklichkeit entbunden und damit frei.

Nämlich in Gott frei und damit real frei. Denn nicht bloß will er, indem er will, und nicht bloß ist er es, der will, indem er will — die beiden Stufen der formalen Freiheit —; sondern seinen sittlichen Inhalt bethätigt er in seinem Wollen, und zwar seinen gottgemäßen Inhalt des Bewußtseins und Wollens. In diesem Sinne ist sein Leben Selbstbethätigung. So daß es dasselbe ist zu sagen, des Christen Gesetz sei nur er selbst oder der Wille Gottes sei es. Denn er selbst ist es, sofern er die Verwirklichung des freien Willens Gottes ist, und der Wille Gottes, sofern er nicht ihm gegenüberstehendes Gesetz, sondern innerliche Wirklichkeit seines Wesens geworden ist.

Dieser Christ aber, der sich selbst vollzieht in seinem Christenleben, ist eine That Gottes. Nicht eine vorübergehende einmalige, sondern eine stets gegenwärtige. Die Wirkung der Gnade, die ihn selbst erst geschaffen, ist nicht ein vorübergehender Akt, sondern eine bleibende Gegenwart im Menschen und ein stets gegenwärtiges Verhältniß zum Menschen. Die Aktivität Gottes ist

im Verlauf des Christenlebens nicht eine geringere oder auch nur andere als in der wirksamen Begründung des Christenlebens; sondern nur die Stellung des Menschen dazu ist eine andere, sofern dort eben der Christ erst wird, der sich bethätigen soll, hier aber ist, so daß er sich nun bethätigen kann und wirklich bethätigt. Die gratia bleibt stets operans, nur die Selbstbethätigung des nun seienden Christen macht sie zur cooperans. In der Zeit des Werdens des Neuen war das Alte das Kontinuum und das Neue trat nur in einzelnen Akten dazwischen und suchte Besitz zu ergreifen vom Herd und Mittelpunkt des menschlichen Willenslebens; jetzt ist das Neue das Kontinuum, während das durchbrochene und in die Peripherie gedrängte Alte in einzelnen Akten zwischenein tritt und sich wieder einzudrängen sucht in jenen Mittelpunkt. Das bedingt die spezifische Verschiedenheit auch des Kampfes hier und dort. Aber dieser selbst bleibt, so lange wir im Leibe leben. Wir warten aber der Zeit, da wir erlöst werden von diesem Todesleibe und endlich dieser selbst erlöst von seinem Tode.

17. Damit wäre diese Darstellung am Ende ihrer Aufgabe, wäre nicht eine Thatsache bisher außer Betracht geblieben, welche noch in Beziehung zu dem bisher Betrachteten gesetzt werden muß. Es ist die Frage nach der Bedeutung der Taufe für den sittlichen Lebensprozeß, welche noch ihrer Erledigung wartet. Ich habe sie bei Seite gelassen, weil es sich um einen Vorgang des persönlichen und noëtischen Lebens handelt, der sich durch die Wechselwirkung des Wortes und des Bewußtseinslebens vollzieht. Hiefür bildet demnach die Taufe kein nothwendiges Glied. Nun aber ist sie doch Thatsache im Christenleben, und zwar von innerer Wirkung für das Verhältniß des Menschen zu Gott. So tritt sie denn nothwendiger Weise in Beziehung zu diesem Lebensvorgang. Da gilt es denn, diese Beziehung zu erkennen und sie so mit jenem Vorgang zu vermitteln, daß der persönliche Charakter desselben gewahrt bleibe.

Es gibt eine gegensätzliche Stellung zu diesem Problem, welche sich im Romanismus auf der einen, im methodistisch gearteten Protestantismus auf der andern Seite fixirt hat.

Jener bindet den Lebensvorgang so an die sakramentale Ordnung, daß er dadurch seinen persönlichen Charakter, seine Innerlichkeit und innerliche Einheit verliert. Das Wesentliche des Christenthums selbst ist das sachliche Thun des sakramentalen Handelns der Kirche; das Wesentliche des Christenlebens ist die Abhängigkeit von den Einwirkungen dieses kirchlichen Handelns; an die Stelle der persönlichen Innerlichkeit des christlichen Lebens tritt die Gebundenheit an die kirchliche Aeußerlichkeit, und an die Stelle seiner innerlichen Einheit der äußere Organismus der sakramentalen Lebensordnung der Kirche. Auf der anderen Seite trennt der methodistisch geartete Protestantismus den per-

sönlichen Lebensprozeß völlig von dem Handeln der Kirche und stellt ihn von vornherein auf sein unmittelbares Einzelverhältniß zu Gott, so daß an die Stelle der Gemeinschaft der Gemeinde der Individualismus und Atomismus tritt, und das neue Leben seine Basis nur an einzelnen noëtischen Lebensakten hat und darin aufgeht, die Thatsache der Taufe dann aber unverstanden und ihre Bedeutung für das Christenleben ungewürdigt bleibt. Wir werden dagegen von der lutherischen Lehre sagen dürfen, daß ihre Einhaltung der Mitte zwischen beiden Gegensätzen nicht etwa ein unsicheres Schwanken von einer Seite auf die andere ist, sondern eine solche Verwerthung der Thatsache der Taufe für die Erkenntniß des neuen Lebensprozesses und für diesen selbst ermöglicht, daß dadurch der persönliche Charakter desselben vollständig gewahrt bleibt.

Die Taufe ist zunächst eine That Gottes, nicht des Menschen. Nicht ist es der Mensch bloß, der sich zu Gott, sondern Gott, der sich zum Menschen bekennt und in dem Gnadenverhältniß, in das er sich zu ihm setzt, ein Band der Gemeinschaft mit ihm knüpft im heiligen Geist. Das ist ein objektives Verhältniß Gottes zum Menschen, welches dann in das Bewußtsein des Menschen eintritt und so die Basis seines sich erneuernden Willenslebens bildet. Die Taufe ändert, eben um ihres objektiven Charakters willen, nichts an der Nothwendigkeit dieser subjektiven Aenderung, sondern fordert sie vielmehr. Denn dem Wort, mit welchem sich Gott dem Menschen als sein Gott dargibt, muß das Wort entsprechen, mit welchem sich der Mensch Gott dargibt, ihm eigen zu sein. Wie aber die Taufe die subjektive Aenderung fordert, so ermöglicht sie dieselbe auch. Denn das Band der Gemeinschaft Gottes und des Menschen ist der heilige Geist. Dieser aber ist eine Macht des Lebens, so daß er sich am persönlichen Leben des Menschen lebenerneuernd wirksam bezeugt in dem Maß als jenes Leben selbst in Bewußtsein und Wille sich entwickelt. Nur ist diese Wirksamkeit des Geistes nicht ohne Zusammenhang mit dem Wort, weil sie durchweg eine sittlich vermittelte ist. So daß sie also der Sache nach mit befaßt ist in der Wirksamkeit des Worts. Weder nach jener Seite also, nach welcher die Taufe die Bekehrung fordert, noch nach dieser, nach welcher sie dieselbe ermöglichen hilft, war eine besondere Rücksichtnahme auf diese Handlung erforderlich, sondern konnte der Vorgang der Umänderung des persönlichen Lebens aus dem Stande der sittlichen Unfreiheit in den der Freiheit abgesehen davon dargestellt werden. Wohl aber schließen sich beide, die Taufe und das neue Leben, zur Einheit zusammen. Denn jene setzt sich zum Grunde von diesem in seinem Werden, und dieses wiederum gründet sich auf jene als eine in diesen irdischen Lebenszusammenhang hereingesetzte objektive Gottesthat, an welcher es die unbewegliche Basis seiner Selbstgewißheit und damit die Garantie seiner Gesundheit hat.

Denn das ist der praktische Gewinn der lutherischen Lehre von der Taufe und ihrem Verhältniß zum neuen Leben des Christen, daß dieser, um des Gnadenwillens Gottes über ihn und seines Gnadenwirkens an ihm gewiß zu werden, nicht braucht auf sein eigenes Lebenswerk verwiesen zu werden, welches für die empirische Beobachtung immer ein Leben voll Schwachheit und Sünde bleibt, so daß wir im Grunde nur im Glauben deß gewiß werden, daß in uns ein neuer Mensch geschaffen und unser Leben Bethätigung desselben ist. Vielmehr über alle solche Selbstvergewisserung mit allen ihren bedenklichen Folgen der Selbsterregung und Selbststeigerung des geistlichen Empfindungslebens hinweg blickt der Christ auf jene göttliche That der Grundlegung seines Lebens, senkt und gründet immer wieder sein Glaubensbewußtsein und Glaubensleben in sie und erholt sich aus ihr stets neue Sicherheit des Friedens und neue Lebendigkeit der Liebe.

Hierin aber, in dem Frieden des Bewußtseins und der Liebe des Wollens, steht die Freiheit, weil die Wahrheit des Christen in Gott, zu welcher er aus der Unfreiheit seines in der Sünde gebundenen Denkens und Wollens, deren Bande keine sittliche Anstrengung zu sprengen vermochte, durch die im Wort sich bezeugende und wirksame Macht der Gnade befreit worden. Alles sein Christenleben aber ist Bethätigung dieser seiner Wahrheit, die ihn frei gemacht hat. Diese Gegenwart aber ist das Angeld jener Zukunft, da alle „Schwachheit um und an wird von uns sein abgethan."

---

testantismus welche eine erneute Reproduction aus der Schrift fordern, die jetzige Stellung des Protestantismus zur Wissenschaft und zu den menschlichen Verhältnissen besprochen, dem sich dann noch kurze Abschnitte über lutherische Kirche, Katholicität und römische Kirche und über das Ziel der Kirche anschließen.

Kahnis, K. F. A., Dr. u. Prof. d. Theol., Domherr, **Die lutherische Dogmatik** historisch-genetisch dargestellt. Erster Band. gr. 8. 1861. 3⅓ Thlr.

In diesem Werke entfaltet der Herr Verf., ausgehend von der Geschichte der luth. Dogmatik, den wissenschaftlichen Stoff aus dessen Elementen so, daß er die in der geschichtlichen Genesis waltenden Faktoren der Wahrheit nachweist, um das also Gewonnene zuletzt nach den Lehrprincipien der luth. Kirche systematisch zu gestalten. Demgemäß gliedert sich die Ausführung in folgende 5 Abschnitte: 1. Geschichte der luth. Dogmatik, 2. Religion und Offenbarung, 3. alt- und neutestamentliches Wort Gottes, 4. altkirchlicher vorreformatorischer Kirchenglaube, 5. System des luth. Kirchenglaubens. Der vorliegende Band umfaßt die ersten 3 Abschnitte. Der vierte (dogmengeschichtliche) Abschnitt, der auch ein Werk für sich bilden wird und dem gewiß Alle welche die Leistungen des Herrn Verf. auf diesem Felde kennen mit großer Spannung entgegensehen, ist unter der Presse. „Wer könnte nicht, sagt Hr. Prof. Delitzsch in seiner Schrift „Für und wider Kahnis" bei Besprechung des 1. Abschnitts „an diesem gehaltreichen, lehrreichen Extrakte der mühsamsten gründlichen Studien die ungetrübte Freude angenehmster Selbstbelehrung empfinden? Die Kunst in prägnanten Worten „und glücklich hervorgehobenen Einzelheiten mit lebhaften Schlaglichtern und treffenden, tief „dem Gedächtniß sich einprägenden Bildern zu charakterisiren, versteht neben Hase kaum ein „anderer Theologe der Gegenwart so wie Kahnis; sie culminirt in den Paragraphen, welche „der ins Einzelne gehenden Erörterung vorausgeschickt sind und hier, wie überhaupt in diesem „Werke, wahre Meisterstücke des concentrirtesten und dabei doch durchsichtigen Styls bilden." „Der 2. Abschnitt" fährt derselbe weiterhin fort, „ist eine treffliche Entfaltung des für die Wahrheit des Christenthums einstehenden testimonium animae, und der aller advokatischen Apologetik feinde Verf. bewährt sich nirgends so glücklich als rechter Apologet wie hier"... „Mit „Recht bezeichnet K." heißt es nachher bei Besprechung des 3. Abschnittes „die Darstellung des „biblischen Glaubensinhalts in seiner bundesgeschichtlichen Entwickelung als eine historische „Wissenschaft, welche als solche innerhalb der theologischen Literatur noch nicht zur Ausführung gekommen ist, denn eine Zusammenstellung der alt- und neutestamentlichen Glaubenslehren nach den Schemen unserer Dogmatik leistet nicht, was die biblische Theologie zu leisten „hat... Er rechtfertigt die Hereinziehung des der eigentlichen Dogmatik fremden Stoffes daraus, daß die biblische Theologie sich noch so wenig (er hätte sagen dürfen: noch weit weniger) abgeklärt hat als die Apologetik, und daß die Dogmatik weder auf diese Wissenschaft „verweisen, noch ihre Resultate ohne Begründung axiomatisch hinstellen kann."

Ueber des Hrn. Verf. Beruf zu dieser neuen (histor.-genet.) Behandlung der Dogmatik spricht sich ein Rezensent in der Zeitschr. f. die ges. luth. Th. u. K. 1863, IV so aus: „Dr. Kahnis „ist eine ursprünglich auf Historie angelegte Natur und hat für sie eine reiche Begabung „empfangen. Beweis dafür sind seine früheren Leistungen auf theolog. Gebiete, besonders sein „innerer Gang des deutschen Protestantismus. Beweis dafür gibt auch das vorliegende Werk „so weit es historische Darstellung ist. Durchgehends ist da viel Geist, sprudelndes Leben, „Fülle der Gedanken und des Wissens, ein eminenter Glanz der Darstellung. In seiner tief „angelegten Begabung sieht Dr. Kahnis in der Geschichte überall das Walten des lebendigen „Gottes, der persönlich in das Leben der Welt eingeht, die Geschichte des Heils macht und „lauter Wunder thut. Alle das Heil in Christo präparirende und auswirkende Wunder und „Offenbarungen Gottes bis hinauf und hinein zu ihrer Concentration in Christo sind ihm ausgemacht historische Facta, die er mit unbeirrter Gläubigkeit als sich von selbst verstehend anschaut und darstellt. Er sieht das von ihnen ausgeströmte und gewordene Wunderleben wie „in der Gemeinschaft der Kirche so in dem Einzelleben, und es ist eine gut lutherische Art, „daß er mit dem ganzen Zuge seines Geistes in den göttlichen Realien lebt und von dem unhistorischen verblaßten Spiritualismus der Zeit und seinen Luftgebilden das Angesicht abgewandt hat... Für ihn lag es daher auf dem Wege, die Dogmatik so darzustellen wie er sie „schaute, historisch, und das Ergebniß der Historie als den Inhalt des Dogmas correctivisch „und zugleich als Kritik der bisherigen Darstellung desselben vorzulegen."

Auf die Angriffe, welche dieses Werk in der Evangel. Kirchenzeitung und einigen andern Journalen erfuhr, hat der Herr Verf. in schlagendster Weise in der nachfolgenden Schrift geantwortet:

Kahnis, D. K. F. A., Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen D. Hengstenberg. gr. 8. geh. 16 Ngr.

Es sind übrigens jene Angriffe auch anderwärts mit Entrüstung zurückgewiesen worden (u. a. in der Protest. Kirchenzeitung 1862 Nr. 21, der wissensch. Beilage zur Leipz. Ztg. u. s. w.) In letzterer wird im Gegensatz zu dem Haupt-Angriffspunkte des Hrn. D. H. von kundigster Seite über den Hrn. Verf. gesagt: „Es nöthigt uns die aufrichtigste Anerkennung ab, daß ein Mann „von solch inniger Gläubigkeit an den göttlichen Inhalt der Schrift, an das welterlösende „Evangelium, den wahren Forderungen ernster, ehrlicher Wissenschaft, die übrigens nicht das „geringste zu schaffen haben mit rationalistischer Verflachung, mit einer so edlen Unbefangenheit, „mit dem Muthe der Ueberzeugung gerecht wird."

Delitzsch, F., Dr. u. Prof. d. Th., **System der biblischen Psychologie.** Zweite durchaus umgearbeitete und erweiterte Auflage. gr. 8. geh. 1861. 2⅔ Thlr.

Der Werth dieses Werks, welches bei seinem ersten Erscheinen in kritischen Zeitschriften „eines der allerbedeutendsten der neuern Schriftforschung", „ein Werk „das der philosophischen und naturwissenschaftlichen Forschung die Hand reiche, aber „eine Fürstenhand, die ein Wissen darzubieten vermöge, wo das Wissen der Naturfor- „schung hoffnungslos aufhöre" genannt wurde, darf bei den Lesern dieser Anzeige als bekannt vorausgesetzt werden, und es ist deshalb hier nur Einiges über das Verhältniss der neuen Ausg. zur früheren zu sagen. „Weshalb ich", sagt der Herr Verf. im Vorwort, „vielseitigem Verlangen nach einer zweiten Auflage meiner bibl. Psycholo- „gie so lange widerstanden habe, wird man innerhalb des Buches selbst ausgesprochen „finden. Ich wollte erst zuwarten, ob sich mir die Grundanschauung von neuem be- „währte. Nachdem dies aber geschehen, glaubte ich jenem Verlangen desto unbedenk- „licher nachgeben zu dürfen, je zahlreicher die von jener Grundanschauung unabhängi- „gen sprachlichen und historischen Studien sind, welche ich in diesem Buche nieder- „gelegt und nun bei strengerer histor. Fassung meiner Aufgabe um viele neue vermehrt „habe . . . Nur wenige Seiten des Buchs sind ohne Besserung und Bereicherung geblieben. „Das Verhältniss der Seele zum Geiste wird man jetzt noch klarer u. reiner ausgesprochen „finden. Das Verhältniss der Doxa zum persönl. Wesen der Gottheit ist, wie ich hoffe, sowohl „exeget. als speculativ überzeugender dargestellt. Der Unterschied von Wesen und Sub- „stanz, welcher in Ausg. 1 vorausgesetzt wurde, ist nun erörtert. Die trichotomische „Grundstelle 1 Thess. 5, 23 und die creatianische Hebr. 12, 9 sind eingehender besprochen, „und ebenso ist die Auslegung der Grundstellen vom Gewissen Röm. 2, 15, von dem Ver- „hältniss der Seele zum Blute Lev. 17, 14 und von der diesseits unaufgehobenen Antino- „mie des Geistes und des Fleisches Röm. c. 7 von neuem durchgearbeitet. Das gute Recht „der biblischen Psychologie als Wissenschaft, die ideale Präexistenz des geschichtlich „Wirklichen, die Gottes- und nicht blos Logosbildlichkeit des Menschen, der Dualismus „von Geist und Materie, der Unterschied eines weiteren und engeren Begriffes von *πνεῦμα*, „die Fundamentalität des Willens, die Priorität des Geistes vor der Seele, die evange- „liengeschichtliche Fassung der Kenosis, die heilsgeschichtliche Bedeutung des Descen- „sus, die im Sinne der Schrift thatsächliche Wirklichkeit der Todtenbeschwörung 1 Sam. „1. 28 sind mit Rücksicht auf die erhobenen Einwände von neuem begründet. Die Spra- „che als psychologische Erscheinung ist besser als bisher sowohl schrift- als erfah- „rungsgemäss gewürdigt, das Wesen des Traumes schärfer bestimmt und sein biblischer „Name erklärt, und auf dem Gebiet der ausserordentlichen Erscheinungen des Seelenle- „bens ist den einzelnen Staffeln und Zuständen der Prophetie mehr Aufmerksamkeit zu- „gewendet. Die frühere Fassung des psychol. Thatbestandes der Besessenheit und die Fas- „sung des Verhältnisses d. Auferstehungsleiblichkeit zur gegenwärtigen sind berichtigt etc."

Delitzsch, F., Commentar über die Genesis. Dritte durchaus umgearb. Ausgabe. gr. 8. 1860. 3⅓ Thlr.

In der Theolog. Zeitschrift von Dieckhoff u. Kliefoth (1860 4. Heft) wird u. a. über dieses Werk gesagt: „Für Delitzsch ist die theologische Auslegung, das Ver- „ständniss der Genesis im Zusammenhange der alttestamentl. Geschichte, die eben eine „heilige, weil Heilsgeschichte ist, die höchste und hauptsächlichste Aufgabe, neben wel- „cher jedoch auch die niederen Geschäfte des Auslegers, das grammatische, kritische, „historische, keineswegs vernachlässigt, sondern im Gegentheil alle jener Einen Haupt-